٦٤

العدد :
الرابع والستون
يونيو ١٩٧٠

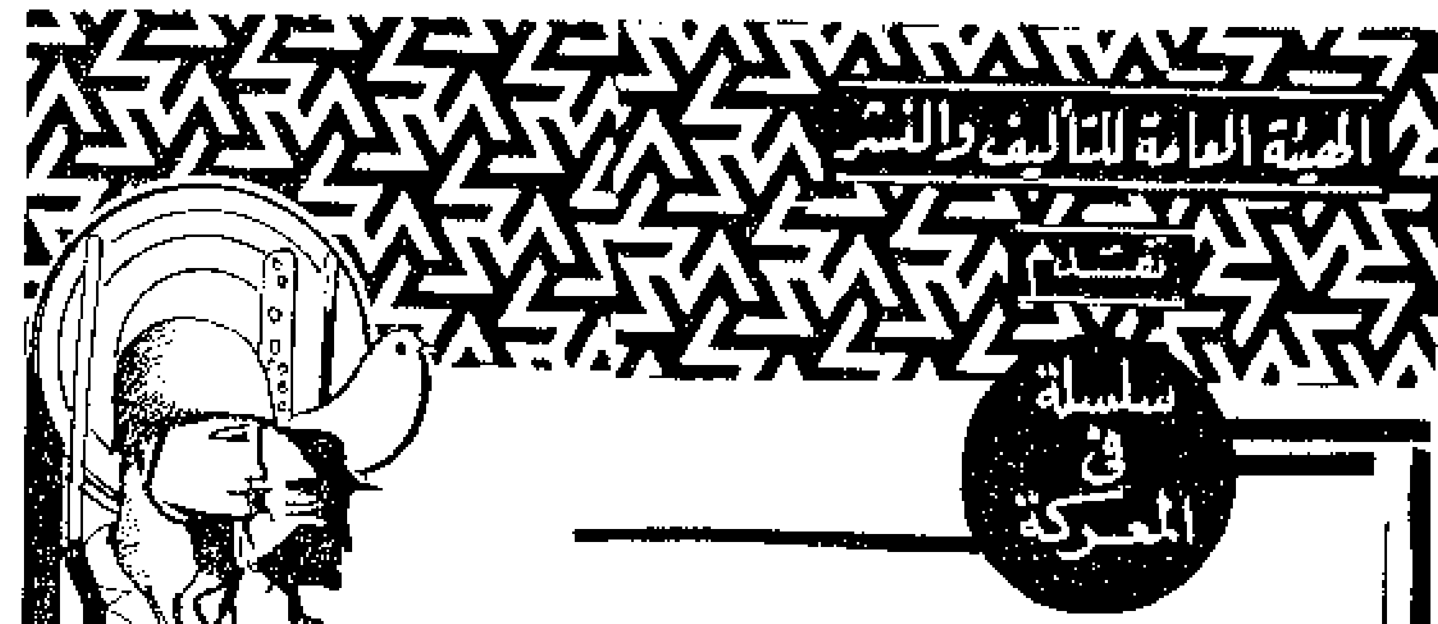
صفحة

الفلسفة الوضعية بين لينين وماركيوز	د . فؤاد زكريا	٢
سلطان الكلمة	تقديم : د. عبد الغفار مكاوى	١٣
مشكلات الشباب .. نظريا وعقائديا	السيد يس	١٩
نظرة مادية الى نشأة علم النفس	قدرى حفنى	٣٠
اغتراب العلم	صلاح قنصوه	٤٣
كتب جديدة :		
قلب اوروبا وأوروبا بلا قلب	جلال العشرى	٥١
برتراند رسل فى سيرته الذاتية	تقديم : سليم الاسيوطى	٦٥
ميتافيزيقا الجوهر بين ليبنتس وابن عربى	د . محمود قاسم	٧٣
حول التراث العلمى عند العرب	مصطفى لبيب عبد الغنى	٨٣
محاورة فى الحب والكراهية	اسماعيل البنهاوى	٨٨
نحو موسيقى المستقبل	جمال بدران	٩٣
اتجاهات فنون الشباب العالمى	صبحى الشارونى	١٠٠
رد على مقال :		
« التجديد والترديد فى الفكر الدينى المعاصر »	هانى سليمان	١٠٧

لوحتا الغلاف :

للفنان العالمى المعاصر مارك شاجال ، الذى يعد واحدا من كبار الفنانين التشكيليين الذين أسهموا اسهاما حقيقيا فى ثورة الفن التشكيلى الحديث ، ولد فى روسيا واستقر فى باريس ، حيث عرف فنه بالنزعة الروحية و الصوفية ، وقد رأى فيه الشاعر ابولينير واحدا من رواد التكعيبية ، كما اعتبره الشاعر بريتون أحد مؤسسى الحركة السيريالية ، ولكن شاجال كان يكره «مذهبة» الفن ، وان آثر الانتماء الى مايعرف بالواقعية الشاعرية ، ويتجلى ذلك واضحا فى بحثه عن روح الواقع الفيزيقى من خلال الحلم والاسطورة ، أو مايعرف بالبعد الرابع الذى أدخله شاجال فى فن التصوير .





تلقى هذه السلسلة الأضواء على نضال الشعب العربي في سبيل الحرية والديمقراطية والسلام، وفي مواجهة الامبريالية والاستعمار الجديد، والتوسع الصهيوني مع عنايتها بنضال الشعب الفلسطيني.

صدر منها حديثاً:

العلاقات العربية الأمريكية والضغط الصهيوني
تأليف: أندرو كارفالي
ترجمة: أسعد حليم

يصدر قريباً:

أدباء على طريق النضال
تأليف
خيري عزيز

أسود مثلي
تأليف: جون هوارد جريفن
ترجمة: زهير شاكر

الحرب والسلام في غرب آسيا
تأليف: ديوان بيرتد راتات
ترجمة: محمد المرشدي

تطلب من مكتبات القومية للتوزيع بفروعها المختلفة



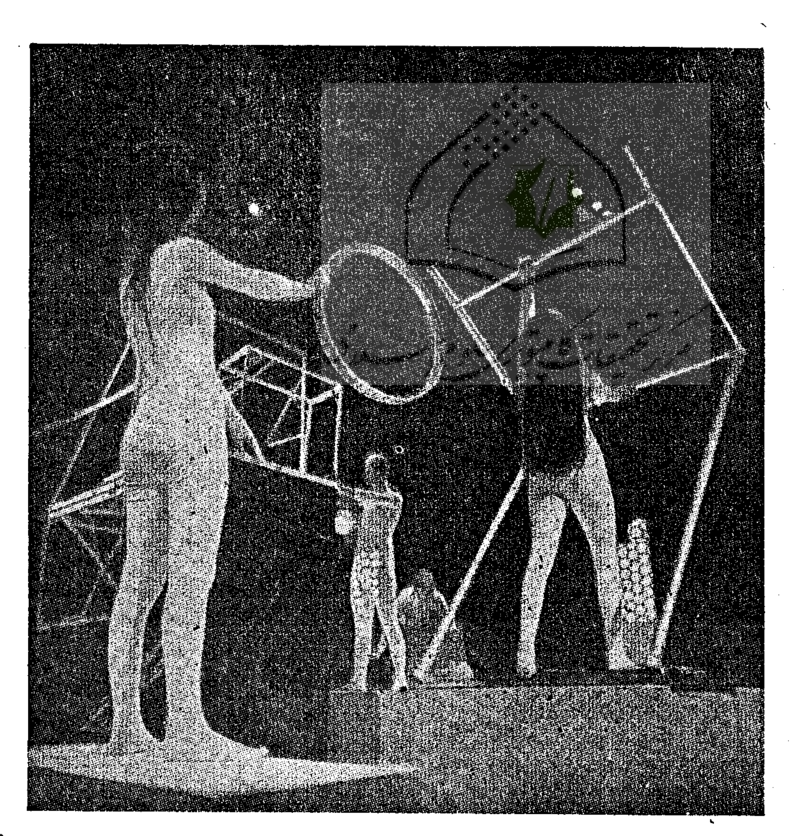
المجلات الثقافية
تصدرها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر
الكاتب
رئيس التحرير: أحمد عباس صالح
تصدر أول كل شهر
الثمن ١٠ قروش
الفكر المعاصر
فكر مفتوح لكل التجارب
رئيس التحرير: د. فؤاد زكريا
تصدر يوم ٣ من كل شهر
الثمن ١٠ قروش
المجلة
مجلة الثقافة الرفيعة
رئيس التحرير
يحيى حقي
تصدر يوم ٥ من كل شهر
الثمن ١٠ قروش
المسرح
كل جديد في فنون المسرح
رئيس التحرير: صلاح عبد الصبور
تصدر يوم ١٥ من كل شهر
الثمن ١٠ قروش
السينما
كل جديد في فنون السينما
رئيس التحرير
سعد الدين وهبه
الثمن ١٠ قروش
الكتاب العربي
أول مجلة ببليوجرافية
في العالم العربي
رئيس التحرير
أحمد عباس
تصدر كل ٣ شهور
الثمن ١٠ قروش
الفنون الشعبية
دراسات عن الفنون الشعبية
رئيس التحرير: د. عبد الحميد يونس
تصدر كل ٣ شهور
الثمن ١٠ قروش
اشتراكات مخفضة لطلبة الجامعات والمعاهد العليا ومنظمات الشباب
الاشتراكات والإعلانات: إدارة المجلات ٥ شارع ٢٦ يوليو - القاهرة

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧٠

مكتبتنا العربية

اتجاهات فنون الشباب العالمي

صبحى الشـــارونى



كرونوس اله الزمن (اتلييه مونتفيديو ـ ارجواى)

في ظل الاهتمام العالمى بالشباب .. وبعد عامين من الحركات الطلابية والشبابية التى اتخذت طابعا فكريا تارة واتسمت بالعنف تارة ثانية واتجهت الى الثورة فى السلوك ورفض التقاليد .. وبعد أن احتلت اخبار الشباب واهتماماتهم العناوين الرئيسية للصحف ، **اقيم بينالى باريس الدولى السادس للشباب ليجمع نماذج من اعمال الاجيال الجديدة من الفنانين الذين** تقل أعمارهم عن ٣٥ **عاما وينتمون الى ٥٢ دولة .. فكان أهم حدث فنى جاء فى نهاية الستينات وكانه كشف حساب لتلك الحقبة ، واعلان عن الاتجاهات الفنية التى ينتظر أن تسود الفنون فى حقبة السبعينات .**

ولا شك أن تجميع نماذج من اعمال شباب فنانى ٥٢ دولة هو أهم حدث ثقافى يؤرخ لتطور الفن والفكر عند الاجيال الجديدة ويمكن اعتباره وثيقة تاريخية ومؤشر ينبىء باتجاهات الفن فى المستقبل القريب .. وقد مثل شباب كل دولة فنان واحد فى كل فرع من الفروع التى دارت حولها المنافسة وهى التصوير ، النحت ، الحفر ، التصوير الفوتوغرافى ، الاعمال الفنية الجماعية ، العمارة وتخطيط المدن ، الموسيقى المصاحبة للمسرحيات ، الالقاء المسرحى ثم الافلام القصيرة .

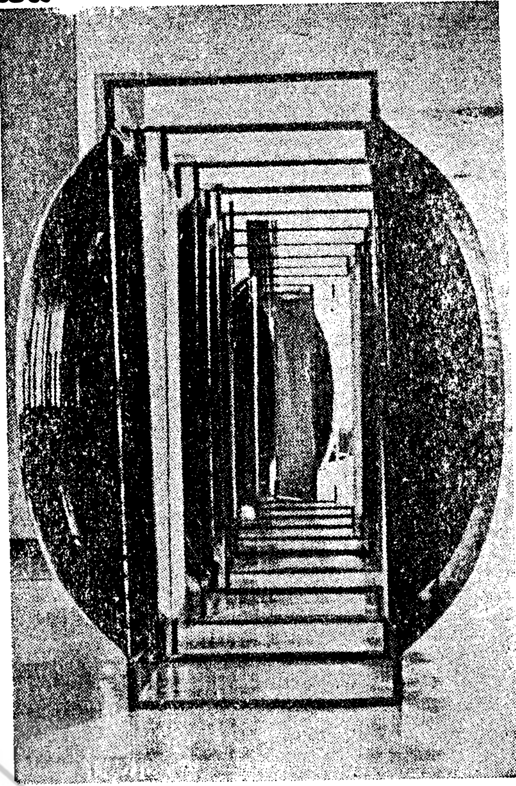
ومن هنا يتضح ان بينالى الشباب فى باريس لم يقتصر على الفنون التشكيلية كما هو الحال في معظم المعارض الدولية انما اتسع ليشمل كل الفنون سواء التشكيلية أوالسمعية أو البصرية.. وتقدم كل فنان ثلاثة اعمال على الاكثر فى الفرع الذى يمثل بلده فيه .. وليست هناك أى شروط فيما يتعلق بحجم أو شكل أو اسلوب العمل الفنى دون أى تدخل من المشرفين على البينالى باعتبار أن مثل هذا التدخل يؤدى الى الحد من حرية العارضين فى الابتكار والتجديد والخلق ، وقد أدى هذا الامر الى ازدحام بنايات المعرض الاربع بالمعروضات وسخط عدد من النقاد على أسلوب العرض الردىء الناتج عن انخفاض ميزانية البينالى عن الدورات السابقة .

لقد أقيم هذا المعرض بانتظام كل عامين على مدى عشر سنوات ليلقى الضوء على فنانى المستقبل من الشباب وليتيح التعرف على الاتجاهات والاساليب التى ينتظر أن يكون لها شأن فى المستقبل .. **ولهذا يعتبر جزءا اساسيا من الاهتمام العالمى بالشباب ..** والى جانب ذلك يتضمن هذا المعرض الدولى محاولة باريس استعادة مجد مدرستها الشهيرة التى انحسرت عنها الاضواء منذ الخمسينات .

ومعنى هذا أن المسئولين عن الفن فى باريس يحاولون بهذا البينالى اجتذاب شباب الفنانين فى العالم الى الاقامة فى باريس فجوائز البينالى هى منح للاقامة فى فرنسا تتراوح بين شهر وثلاثة أشهر .

فمدرسة باريس هى مجرد مصطلح جغرافى ولا تعنى اتجاها فنيا محددا ولا تعطى صورة لتطور متصل فى الفن وانما مدرسة باريس تضم كل الفنانين الذين عاشوا وانتجوا فنهم فى فرنسا سواء كانوا من أصل فرنسى مثل **جورج براك** أو من خارج فرنسا مثل **بيكاسو** الاسبانى الاصل أو **شاجال** الروسى المولد أو **جياكومتى** السويسرى .

وفى اعقاب الحرب العالمية الثانية بدأت ازمة مدرسة باريس بوفاة أشهر أقطابها فى حين توقف الباقون عن التجديد وابتعدوا عن بؤرة الاهتمام في الحركة الفنية ، بعد أن كانت المذاهب الفنية الجديدة تبدأ من باريس وتنتشر فى جميع أنحاء العالم .. لقد تغير الحال الذى استمر لاكثر من قرن ونصف وانتقل مركز فن النحت الى لندن التى تضم « **هنرى مود** » و « **لين تشادويك** » ...



مرايا ملونة من البلاستك يشاهد المتفرج نفسه فيها كما فى مدينة الملاهى

وهنـاك أيضا ظهر النحت المتحرك قبـل أن يعرف فى اى مكان فى العالم . وكذلك فى مجال التصوير انتزعت الولايات المتحدة الامريكية زعامة هذا الفن من باريس بظهور الفن البصرى وفن البوب آرت .

من هذا يتضح الدور الثقافى الذى أقيم من أجله بينالى باريس للشباب علاوة على مهمته الفنية التى جعلت منه مهرجانا دوليا كبيرا يتضمن أصدق تعبير عن الاتجاهات الفكرية لدى الشباب فى المجالات الفنية .

مهرجان التقاليع الساخرة

علق أحد النقاد الفرنسيين على بينـالى الشباب الاخير قائلا : ((**انه يمثل انتقاد الاسياد الصغار**)) (يقصد شباب الفنانين) .. والواقع ان الطابع الغالب على فنون الشباب هو السخرية والتهكم من كل ما يحدث فى العالم .. انهم يسخرون من التكنولوجيا الحديثة ومن التقدم الصناعى ومن كبار الفنانين .. حتى غزو الفضاء لم يسلم من سخريتهم ..

ورغم هذا كان هناك من هم أكثر سخطا وسخرية اذ نظم عدد من النقاد معرضا لشباب الفنانين الفرنسيين الذين لم يشتركوا فى البينالى واقاموه بالقرب من المبانى الاربع التى شغلها المعرض الكبير ووضعوا على واجهة معرضهم عبارة تقول (**البينالى يساند السلطة ـ والسلطة تساند البينالى**) .. اما تماثيل المبنى الكلاسيكية الطراز فقد حولوها الى أشكال ساخرة بأن وضعوا تمثال تجريدى على الكف الممدود لاحد التماثيل ولفوا حول الرأس شريطا ملونا ثم حزاما مزركشا على وسط تمثال آخر وعلقوا بين التماثيل زينات الاعياد والبالونات الملونة فتحولت واجهة المبنى الى طابع مشحون بالسخرية يقترب من أسلوب أعمالهم التى قدموها فى داخل معرضهم .. ويكفى أن نقدم نموذجا واحدا من الاعمال التى ضمها هذا المبنى ليتضح مدى هذه السخرية .. فقد قام أحد العارضين بتنسيق حبات البرتقال على أرضية القاعة لتكتب كلمة برتقال وبحبات التفاح كتب كلمة تفاح وبحبات الليمون كتب كلمة ليمون !

وفى يوم افتتاح البينالى اعلن هؤلاء الشباب رايهم فى الاستعمار الامريكى والنظم العسكرية الاوروبية بأسلوب مسرحى .. فقد دخلت فتاة سمراء الى الساحة التى تتوسط جناحى متحف الفن الحديث بباريس حيث اقيم البينالى وهى تتدثر بالعلم الامريكى .. لقد ظهرت أمام



الشباب فى مشية الاوزة الهتلرية يوم افتتاح البينالى

الجمهور عارية تماما عندما خلعت العلم وفرشته على الارض ، واقترب منها شاب بملابس البحارة الامريكيين ليقوم معها بتمثيل ممارسة الحب علنا أمام المشاهدين .. ثم لفت نفسها بالعلم الامريكى وانصرفت ليدخل الساحة شباب آخر يمشى مشية الاوزة الهتلرية المعروفة وهم يرتدون نماذج من الملابس العسكرية لكل الجيوش الاوروبية بما فيها الجيش الفرنسى .

وفى زحام يوم الانتاج تحطم الكثير من المعروضات وتوقفت أغلب الاشكال المتحركة والمضيئة .. واختفت تماما بعض الاعمال مثل كرسي من الجليد انصهر ولم يبق منه الا الهيكل الذى كان يحيط به الثلج ، وانفجرت مجموعات البالونات التى شكل منها عدد من الفنانين أعمالهم .. ولهذا كان الانطباع العام عن المعرض هو ما يتضمنه من التقاليع الفنية الساخرة ضمن محاولات الشباب لاقتحام القمة الفنية بكل الطرق .. **منها الفكرى والفلسفى ومنها البهلوانى غير الاصيل .**

والواقع ان الاشكال والخامات المألوفة في الفنون التشكيلية تكاد تختفى من فن الشباب فقد تراجعت اللوحة والتمثال لتفسح المجال واسعا أمام التشكيلات الديناميكية من مختلف الخامات .. الزجاج والورق والجلد والصفيح والماء والقش والخشب .. كل شيء عدا قماش الرسم والالوان التى توزعها الفرشاة على سطح مستو .. ومن النادر ان نرى بين فنون الشباب لوحة أو تمثال يصور لحظة أو شكلا جماليا اختاره الفنان ليثبته على سطح لوحته أو فى تمثاله .. وهو الامر الذى الفناه فى كل تراث تشكيلى .. اننا هنا نجد ان التصوير والنحت والموسيقى والاضواء ومختلف العلوم .. كلها قد اختلطت ببعضها مكونة أعمالا هى فى حقيقتها محاولات للتوصل الى شكل جديد فى الفن .. **التجديد والابتكار** هما الدافع الى انتاجها فالبالونات المنفوخة الضخمة تصدر من داخلها أضواء متغيرة مصحوبة بأصوات صاخبة والماء يصعد ويهبط فى انابيب زجاجية .. وأجزاء الاشكال المجسمة تتحرك صعودا وهبوطا ثم يمينا ويسارا .. ويندفع تيار هوائى شديد مصحوب بضوضاء عنيفة داخل خيمة علقت بها البالونات الصغيرة وقطع المعدن .. اما أجهزة الفانوس السحرى فهى تقوم بدور رئيسى فى تشكيل موضوع العديد من الاعمال الفنية .

لقد أصبحت كلمة تمثال أو لوحة لا تطابق معظم الاعمال الفنية للشباب أو تدل عليها وانما الاسم الوحيد الذى يمكن الاصطلاح عليه هو « **العمل الفنى** » .

لقد أثارت هذه الاعمال الى أبعد الحدود شغف الاطفال باللعب والمرح فراحوا يقفزون ويمرحون بين المعروضات فى سعادة بالغة وتحطمت معظم الاعمال الهشة ولم يؤد ذلك الى غضب الفنانين الذين أعلنوا انهم ينتجون فنا للاستهلاك !!

الموتى المعروفون !

فى حديقة المتحف المطلة على نهر السين وبجوار أعمال النحت الضخمة الكلاسيكية المعدنية والرخامية عرضت مجموعة من أعمال النحت لمختلف الدول المشتركة فى المعرض وهى الاعمال التى لم تتسع لها القاعات .

فى هذه الحديقة عرض الفنان الارجنتينى الشاب **لويس كربالا** ٣٢ نصبا تذكاريا « **للموتى الارجنتينيين غير المجهولين** » وهذه النصب التذكارية عبارة عن خيام أو مظلات من قماش الخيام المشدودة على هيكل معدنى مثلث الشكل عرض كل منها نصف متر وارتفاعها ٨٠ سم وكلها متشابهة الشكل ومرصوصة بجوار بعضها فى نظام وتتابع وكل مظلة منها كتب عليها الفنان جملة ساخرة باللون الابيض الناصع تقول «**فى ذكرى الذين ماتوا من الضحك**» .. « **فى ذكرى الذين ماتوا من الخجل** » .. « **فى ذكرى الذين ماتو من الرعب** » .. وهكذا ٣٢ نوعا من الموتى الارجنتينيين المعروفين .

السخرية من الفضاء

أما الفنان الفرنسي «مارك بروس» فقد قدم أعماله تحت اسم الفضاء وكل عمل من أعماله الثلاثة لايزيد فى الحقيقة عن مجموعة من الالواح الخشبية يشكل منهاكنجار بسيط سطحا أملسا يستطيع أن يصنعه أى انسان .. أحد هذه السطوح الخشبية على شكل مثلث كبير غطى الفنان ركن القاعة عندما التصقت أضلاع المثلث بالحائطين والارض واطلق على هذا العمل اسم «الى الفضاء» .. أما العامود الذى يتوسط القاعة فقد غلفه «بروس» بهذا الخشب من الارض حتى ارتفاع قامة الانسان وأطلق عليه اسم «رجل الفضاء» ثم صندوق خشبى لايزيد شيئا عن صناديق البضائع وأطلق عليه «عصر الفضاء» .. وقد كان العمل الثانى مغريا للجمهور .. ويستفز المشاهدين ليكتبوا عليه رأيهم بصراحة وكأنه سبورة بيضاء .. وفى نهاية كل يوم يقوم الحراس بطلاء العمل الفنى باللون الابيض لازالة تعليقات المشاغبين أو محاولة اخفائها ليكتب غيرهم فى اليوم التالى تعليقاتهم الجديدة مثل (ياابن .. هل هذا فن ؟) .. **(هذه القاذورات مكانها دورة مياه)** .. **(لقد مات الفن على يديك يابروس)** .. **(حضرت ولم اجدك)** .. هذا فى حين قام زائر آخر برسم قلب يخترقه سهم وكتب تحته « **فى ذكرى أسخف مارأيت ياحبى**» ثم وضع توقيعه .

ومن الاعمال الساخرة أيضا قفص زجاجى ضخم له فتحتان وقد علق الفنان «ديرك ميلر» صاحب هذا العمل لافتة كتب عليها «**ممنوع تقديم الطعام**» !!

اتجاهات فن الشباب

وليس معنى هذا أن كل ماقدمه الشباب هو على هذا المستوى الساخر اللامبالى وانما هناك الكثير من الاعمال الجادة ذات المستوى الفكرى العميق .. لقد كان هذا المعرض عيدا للشباب بمعنى الكلمة يضم كل ماهو جرىء ومرح ويثير الخيال اذ يتجمع فيه عدد كبير من أصحاب مواهب الخلق العالمية ، ومع هذا فقد هاجم النقاد معظم المعروضات على أنها فى كثير من الحالات تمثل مسخا مشوها لاعمال كبار الفنانين التى سبق أن شاهدها جمهور الفن الاوروبى خلال السنوات العشر الماضية . فأساليب الحركة فى الفن واستخدام الاضاءة والبالونات وغيرها هى اتجاهات مسبوقة ولكن هناك قليلا جديدا يتضمن عطاء حقيقيا .

لقد كانت الحرية المطلقة للشباب فى شكل العمل ونوعه من أسباب نجاح هذا المعرض واقبال الدول على المشاركة فيه والذين يفوزون بجوائزه تسلط عليهم الاضواء باعتبارهم فنانى المستقبل ويتهافت عليهم تجار الفن .

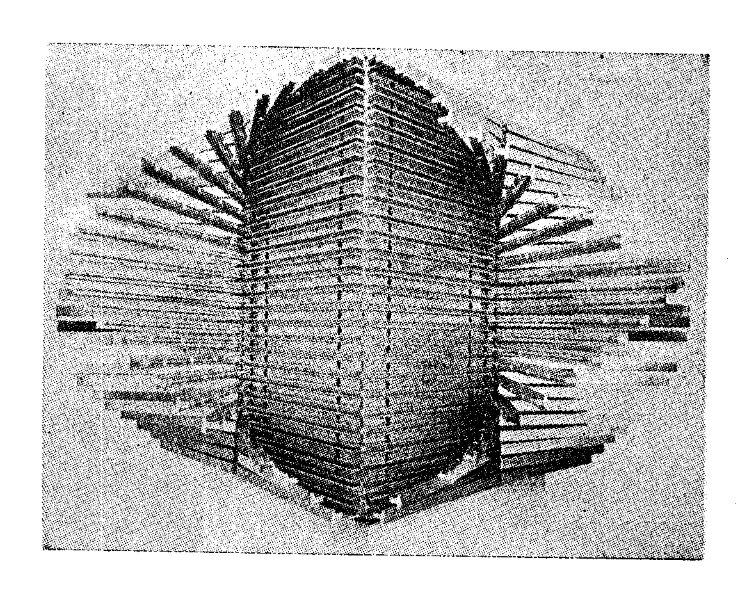
ويسيطر على فن الشباب أربعة اتجاهات رئيسية . الاول هو الاتجاه الى مزج كل الفنون بعضها ببعض واستخراج عمل واحد منها .. فالسينما والصور الثابتة المتتالية والاضواء والحركة الميكانيكية والموسيقى والاصوات واستخدام مختلف الخامات دون وضع حدود فاصلة بين الفنون المختلفة هو أبرز الاتجاهات التى سيطرت على العرض .. أما الاتجاه الثانى فهو اشراك المتفرج فى تشكيل العمل الفنى اذ يترك للمشاهد حرية تحريك وتبديل وتغيير أماكن مفردات العمل سواء كانت مرتبطة به كالمفصلات أو منفصلة عن بعضها كالمكعبات الخشبية المختلفة الاحجام والاشكال .

أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه العبثى غير المبالى الذى يرفض الخضوع لاى مقاييس نقدية ويتعمد تحطيم كل قاعدة ويلجأ الى «الشخبطة» أو كل ماهو غريب وغير مألوف .

وفى النهاية يأتى الاتجاه الرابع وهو الفن المستهلك الهش الذى يتحطم ويندثر ويختفى بعد ساعات من اتمامه .

وحدة كل الفنون

اذا كنا فى مصر لانزال نخوض معركة التشخيصية والتجريدية ونعانى من انخفاض مستوى الوعى الجمالى بين الجماهير فان حركة التطور الفنى العالمية قد عبرت هذه المرحلة الى آفاق جديدة فكانت من مميزات فن الشباب التى حظيت بالاهتمام الاكبر من منظمى هذه الدورة لبينالى باريس تلك الاعمال الجماعية التى يشارك فى صياغتها وتقديمها مجموعات الفنانين الشبان فى الدول المشتركة فى العرض .



وفى الوقت الذى لم تشارك مصر في هذا الفرع كانت أكبر جوائز البينالى مخصصة له قد فازت بها «أورجواى» عن عمل يمزج بين النحت والتمثيل الصامت .. انه يشبه هيكلا خشبيا كالذى يقام عند بناء العمارات يغطى بعض المسافات بين تلك الاخشاب . القماش الابيض والنايلون الشفاف وكل شىء فى الشكل مدهون باللون الابيض .. ويرتدى عدد من الفنانين ملابس بيضاء ملتصقة بأجسامهم تشبه ملابس راقصات وراقصى الباليه ويقوم هؤلاء الفنانون بدور تشكيلى رئيسى فى العمل الفنى اذ يقفون فى اماكن متفرقة من الشكل الكبير ويتحركون ويحركون اطارات خشبية وأجزاء مفصلية بحركة بطيئة وكأنهم يمثلون تمثيلية صامتة .. والشكل فى تغيير مستمر . ويعتبر الجسم الانسانى جزءا أساسيا فيه وفى نفس الوقت تتغير الاضواء الصادرة من داخله وتتغير تبعا لذلك الظلال الواقعه على القماش المشدود فى اماكن متفرقة من الشكل ، وهكذا يقترب بشدة من العرض المسرحى .

وقد اطلق على هذا العمل اسم « كرونوس » أى اله الزمن وقد قدمه مرسم « مونتوفيديو » باورجواى. لقد انشأ هذا المرسم عدد من اساتذة الفنون هناك بهدف التجريب ومحاولة التوصل الى اعمال فنيه جديدة فى شكلها ومضمونها واستطاع طلاب هذا المرسم تحقيق هذا العرض المتكامل خلال خمس سنوات ثم قدموا عروضهم فى « التيت جالارى » بلندن بنجاح على مدى ثلاثة اشهر قبل ان ينقلوا الى بينالى باريس ليفوزوا بالجائزة الاولى للاعمال الفنية الجماعية ..

وهناك ايضا الاعمال الجماعية التى قدمتها تشيكوسلوفاكيا وتمزج بين الصورة والكلمة والموسيقى فى عروض تؤديها اجهزة الفانوس السحرى والاشرطه المسجلة .. فعلى شاشة دائرية يبلغ محيطها ٢٠ مترا تقريبا عرضت ثمانى اجهزة لعرض للشرائح الثابتة مجموعات من الصور تمثل العديد من المواد الفنية والجمالية .. الجديد فى هذا العمل ان المشاهد يرى اكثر من ستة صور فى وقت واحد كلها عن موضوع واحد وتتابع الصور عن نفس الموضوع بينما تذيع الاشرطة المسجلة مايوضح الموضوع أو الموسيقى التى تتناسب معه أو قصائد شعرية أو ماأشبه ..

جائزة التصوير

ولعل أكثر مايثير الاندهاش هو العمل الفائز بجائزة التصوير الاولى .. فاللوحة الفائزة هى لوحة فوتوغرافية ولكنها تصور مزيجا من النحت وأعمال الديكور والرسم ثم الجسم الانسانى .. وقد جمع الفنان كل هذه العناصر فى تكوينات موفقة استحق عنها جائزة التصوير الاولى وهو الفنان الالمانى «جنتر رامبو» وهكذا تخطى الفنان كل الحواجز بين التصوير والنحت والزخرفة الفوتوغرافية ومزج كل هذا مصورا الجسم الانسانى العارى فى أوضاعه المختلفة وفى المكان الطبيعى للعرى وهو الحمام مع اضافة التمثال العارى وكأنه انعكاس الانسان فى المرآة .

الفنان هو المتفرج

أما الاتجاه الثانى الذى يعطى للمتفرج حق لمس المعروضات بل ويطالب المتفرج بتدريب حواسه الجمالية وتنشيط قدراته على التشكيل .. كان يتزعم هذا الاتجاه الفنان الالمانى «رولف جلوسماير» الذى قدم مجموعة من الاشكال التى تتضمن «المفصلات» و «الاكر» وغيرها من الاشياء المتحركة ويقوم المتفرج بتغيير اتجاهاتها مكونا الاشكال التى يرضى عنها وكل متفرج يجرب خياله وذوقه التشكيلى من خلال هذه المشاركة التى يتيحها الفنان له ..

وعلى نفس النمط يسير فنان آخر قام بطلاء حائطى أحد الممرات وسقفه باللون الاسودووضع مجموعة من المكعبات الخشبية الكبيرة عند مدخل الممر ليقوم كل مشاهد بتنسيق هذه المكعبات كما يحلو له وكأنها من ألعاب الاطفال .

الاتجاه العبثى

أما الاتجاه العبثى فقد تمثل فى معروضات اليابان التى قدمت مجموعة من الاعمال لا معنى ولاشكل لها فقد فرشت قماش خيمة على الارض وأطلقت عليه فرش القماش، وقدمت كوما من الخشب المحترق وآخر من الرمال ثم حوضا للمشاهدين حرية فتح أدراج المكتب واخراج أى شىء فيها هو كل ماقدمته . وهناك ركن في المعرض لم أستطع معرفة اسم صاحبه أو الاستدلال على الدولة التى ينتمى اليها . فى هذا الركن مكتب ملطخ بالالوان والشخبطة وعليه نفايات وأوراق وقصاصات صحف وبقايا أقلام ملطخة وقد غطى الفنان الحيطان المحيطة بالمكتب بنفس البقع اللونية وترك للمشاهدين حرية فتح أدراج المكتب واخراج أى شىء فيها ووضع أى شىء من على المكتب فى الادراج ! ..

وقد أثار الفن العبثى حوارا طويلا مع طلاب مدرسة الفنون فى باريس أعلنوا فيه أنهم لايرسمون ليقيمهم النقاد أو ليشاهد الجمهور انتاجهم أو حتى للتعبير عما يجول بخواطرهم وانما هم يرسمون كمن يصرخ من الالم أو يضحك لمشهد ساخر أو يخرج صيحة استنكار أو اندهاش أو ماشابه .. فكل هذه الاصوات لاتزيد فى حقيقتها عن تفريغ شحنات الالم أو السعادة أو الدهشة والتعجب .. وهكذا رفضوا كشباب من أجل تحقيق الذات المتفردة كل ما هو ثابت ومتفق عليه فى هذا المجال من قبل .

ويمكن أن يضاف الاتجاه الرابع وهو الفن المستهلك الى الاتجاه العبثى السابق أو اعتباره امتدادا واستمرارا له .. فالاحساس باللاجدوى وعدم التقيد بأى قيم أوتقاليد سابقة ورفض النقد ورفض الجمهور وتعمد الابتعاد عما يؤدى الى خلود العمل الفنى وبقائه ، وكلها تمثل جذورا فكرية واحدة وتصل الى منتهاها فى الفن المستهلك المصنوع من خامات هشة وقابلة للتحطيم أو غير قادرة على البقاء أكثر من ساعات قليلة ، ولعل أهم مايمثل هذا الاتجاه هوالتمثال المصنوع من الجليد الذى أتم الفنان انجازه قبل الافتتاح بدقائق وبعد نصف ساعة من بدء المهرجان كان التمثال قد ذاب ولم يبق منه غير هيكل خشبى لكرسى ضخم تحته وعاء كبير استقبل الماء بعد أن انصهر الجليد .

وعلى نفس المنوال كانت هناك مجموعة من الاشكال التى استخدم الفنانون في تحقيقها بالونات الاطفال بعد ملئها بغاز خفيف مثل الايدروجين وتثبيتها فى هيكل معدنى بخيوط تطول أحيانا وتقصر أحيانا أخرى وقد انفجرت كل هذه البالونات فى الايام الاولى لافتتاح البينالى .. وفى متحف الفن الحديث بروما شاهدت عملا ينتمى الى هذا الاتجاه .. ففى حديقة المتحف خرطوم ضخم طويل يلتف حول نفسه بطريقة عشوائية تحقق شكلا لو لمسه أو عبث به أحد لتغير وانتهت دلالة اسم الفنان الذى شكله بدون أى مواد تثبت الشكل .. **ان مثل هذه الاعمال تمثل نوعا من الفكر الفلسفى العبثى فى أقصى مراحله .**

بعد استعراض هذه الاتجاهات فى حركة الفن التشكيلى للشباب عالميا يقفز سؤال .. **الى أين تتجه حركة الفن التشكيلى ؟**

والاجابة على هذا السؤال عسيرة الى حد ما ولكن يمكن استقراء بعض الظواهر التى تحقق استنتاجات محددة .. فالتخلى عن جميع القيم والتقاليد يؤدى الى ردود فعل قد تصل فى عنفها الى حد العودة الى التشخيصية وربما الواقعية أو الطبيعية عند البعض .. فى حين ان الاتجاه الجاد الذى يحاول مزج كل الفنون وازالة الحواجز بين **المسرح والموسيقى والسينما والتصوير الفوتوغرافى وغيره من فروع الفنون هو الاتجاه الذى ربما تطور واتخذ مكانة عالمية** .. المهم ان فن السبعينات لن يكون له مكان فى المتاحف فهو يخرج متمردا على الطابع الاستاتيكى المعروف والمتوارث فى الفنون التشكيلية ليصبح عروضا كعروض المسرح والسينما أو فنا نفعيا يستغل كل الامكانيات المقدمة له بغير حدود .

صبحى الشارونى

عمل رقم (١) من أسياخ الحديد ـ النرويج



رد على مقال ..

التناقض والبراجماتية

في .. التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر

• إننا لا نحتاج اليوم من المثقفين إلى دور الفقيه الجديد، الذي يحاول تفسير النصوص تبعاً لمقتضيات العصر وحاجاته، عن طريق إعادة بناء جديد للعقائد بقدر ما نحتاج بإلحاح إلى المفكر الثوري والتنظيم الشعبي الحقيقي.

هاني سليمان

قبل أن أتعرض لمقال الدكتور حسن حنفي ((**التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر**))، الفكر المعاصر، عدد ابريل، ١٩٧٠)، أرغب في تفنيد وجهة النظر العقلانية الساذجة حول ((**التراث والتجديد**)) والتي هيأ قصورها العلمي سببا من الاسباب الاساسية، لكي يقيم الكاتب وجهة نظره الخاطئة الخاصة الى التراث والمعتقدات والدين .

قصور وجهة النظر العقلانية الساذجة :

تؤدي وجهة النظر العقلانية الساذجة للدين، الى طمس جوانب هامة، وفي أحيان كثيرة، الى طمس الظاهرة نفسها بطريقة عشوائية، بدلا من دراستها في نشأتها وحركتها وشمولها والاحتمالات المختلفة لتطورها، تبعا للامكانيات الواقعية المتاحة لها ..

هذا بالاضافة الى الخطأ المنهجي القاتل الذي تنزلق اليه هذه النظرة، حين تحاول أن تحصر الظاهرة ضمن الاطار الفكري المجرد، مما يساهم في تحول المسألة الى مسألة صراع بين الخرافات والاوهام الباطلة من جهة، وبين ناموس العقل الحر من جهة أخرى، أو بتعبير آخر الى صراع بين الخير والشر .

ومثل أي صراع من هذا النوع، فلابد أن يسيطر في النهاية، الجانب الخير وأن تحل الهزيمة بجيوش الظلام والاوهام، وان يكن الانتصار، هذه المرة لا عن طريق العناية الالهية والروح المرشد، بل بفضل ((**الوعي**)) كعنصر احادي منعزل، يستمد نموه من ذاته . وذلك، مما يجعل قصوره وامكانياته لا تتحدد باطار المرحلة التاريخية وطبيعة المجتمع المعين .

وكمقابل لهذه النظرة ، فان الفهم التاريخي السليم لا يمكنه أن يعترف بالفكرة الساذجة التي ترد الدين الى مجموعة من الخرافات والاوهام المسيطرة على العقول كنتيجة لتفشي الجهل وحده في حياة الناس .. ذلك ، لان للدين أساسا قويا في حاجة الانسان المضطهد المستغل (بفتح الغين) الى العزاء . **فالانسان الذي فقد كل حس بكرامته الانسانية وبجمال الفكر والاحساس الجمالي والغنى الروحي سيحتاج حتما الى تلبية ما ، لما يفتقده على أرض الواقع الاجتماعي.**

وليس الدين افيون الشعوب فقط ، كما يروج التفكير الساذج ، بل انه « زفرة المضطهدين » أيضا انه انعكاس للشقاء الواقعي واحتجاج على هذا الشقاء في نفس الوقت . وان كان طابع هذا الاحتجاج سلبيا دائما (ذلك مع العلم ، بأن الجذور الاولى للدين تمتد الى ما قبل مجتمع الطبقات ، حيث كانت قوى الطبيعة الخارجية تنعكس على شكل خوارق في اذهان البشر الاوائل) .

ان السبيل الحقيقي الذي يمكن أن يتم من خلاله اختبار الدين اختبارا علميا هو عن طريق تفسيره — لا انكاره ورفضه هكذا — وبالتالي ، تحليل الشروط الواقعية للحياة الانسانية التي انتجته ، على الرغم من صعوبة هذا الامر وتعقيده . ومما لا شك فيه ، ان نقد الدين ، سواء عن طريق النقد العقلي المجرد ، أو حتى عن طريق تفسيره تفسيرا تاريخيا صحيحا لدى قلة أو طليعة معينة ، لا يعني اضمحلاله (وكأنه كان ناتجا ببساطة عن تصور فكري بحت) ، اذ سيظل الدين يحتفظ بهيمنته ونفوذه في الحياة الاجتماعية وداخل أعماق الحياة النفسية والدوافع اللاعقلية للكائن الاجتماعية فترة طويلة من الزمن ولن تتغير طبيعة هذه الهيمنة الا حين تصبح حياة الانسان من الناحية المعيشية الواقعية ، وعلاقاته مع أمثاله ومع الطبيعية قائمة على أساس عقلي ، أي حين تخلو العلاقات الانسانية تماما من الطفيلية والاضطهاد والجهل والعجز وتزداد سيطرة الانسان على الطبيعة . وحتى يحين ذلك الوقت (الذي سيحققه الانسان من خلال كفاحه المتواصل)، فسيزول فعلا كل أساس موضوعي للاغتراب عن الجوهر الانساني بما فيه الاغتراب الديني . ولا يعود للانسان أدنى مبرر للتخلي عن جوهره والانفصال عن ذاته عن طريق اطلاق أفضل ما في ذاته من جمال وقدرة وطيبة ، خارج ذاته ، على شكل انعكاسات خيالية ، أي حين يتحقق التحرر الانساني الشامل ويتعرف الانسان على قواهالخاصة فينظمها بوصفها قوى اجتماعية ، **وعندما يصبح في حياته الواقعية ليس مجرد فرد معزول عن الحياة الانسانية الحقيقية لكي يبحث عن بديل لهذا النقص والافقار والانحراف عن جوهره الاجتماعي بواسطة فصل هذا الجوهر على شكل قوة خارجية .**

وعلى هذا ، فالسؤال هنا هو كيف يمكننا ان ندحض عن طريق العقل وحده معضلة لا تنتمي من حيث أساسها ودوانعها الى العقل بمعناه الخالص ؟

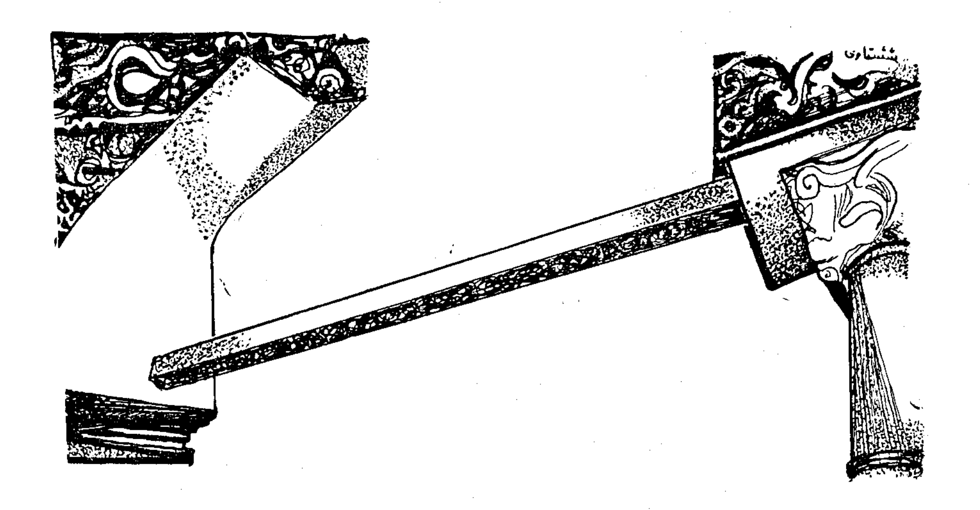
اننا نرتكب خطأ فادحا ، اذا نظرنا الى الدين باعتباره مجرد سلاح أيديولوجي ، فقط ، « **اصطنعه** » المستغلون (هكذا تعسفا من العدم) ، أو اذا ما اختزلناه الى مجموعة من الخرافات والاوهام التي تصمد أمام سلطان العقل . لانه ينبغي لنا ان نبحث عن الاحتياجات الانسانية ، الفعلية والوظيفة العملية اليومية التي يؤديها الدين في حياة الناس الواقعية .

أما اذا اكدت وجهة النظر العقلانية الساذجة على الفصل بين « **الشعور الديني الخالص** » والدين نفسه ، وبين مجموعة المعتقدات التي تحيط به وركزت نقدها على هذه المعتقدات فقط ، فانها تكون ، والحالة هذه ، قد تركت لنا مجالا رحبا للتصوف .. (وذلك تحت شعار النظرة العقلية والعلمية) ، وكان نقدها جزئيا يخص بعض المظاهر والجوانب دون الوصول الى نظرة تاريخية جذرية شمولية من شأنها أن تقودنا الى الكشف عن جوهر القضية .

ومن ضمن المظاهر التي يتجلى بها قصور هذه النظرة وشكليتها ، طريقة استخدامها الكيفي للادوات المنهجية بشكل مطلق . انها لا تقيم حججها على أساس دراسة هذا التراث المحدد او ذاك ، هذا الدين المحدد أو ذاك ، بتفسير الظروف التاريخية التي نشأ فيها والتمعن في نقد حججه وأفكاره الخاصة — أي من الداخل — ، والعمل على اكتشاف المضيء والعقلي والانساني المتداخل مع الغث واللاعقلي واللاانساني .

الخصوصة لا تؤدي الى انكار السمات العامة المشتركة :

ومن هنا ، فان النقد « **لا يعني الترديد** » كما يقول الدكتور حسن حنفي بحق ، ولكن ، هذا لا يعني ، أيضا ، التأكيد على «**الخصوصية**» والاعتقاد بأن لكل دين جوهره المطلق الخاص . ان فكرة الكاتب تحتوي على حقيقة هامة ، وهي انه يجب نقد كل تراث ودين على أرضه الخاصة والا لما عاد النقد علميا . ولكن هذا لا ينبغي أن يقودنا الى الاستنتاج بأن النظرة الدينية ، من حيث الجوهر ، تختلف تبعا لتعدد الاديان ! والواقع ان هناك فقط ، اختلافا في التفاصيل والجزئيات المختلفة وفي طريقة تكوين وصياغة الجوهر الاساسي للدين المعين .. وهذا الاختلاف الحاصل هو نتيجة للظروف الخاصة لكل عصر وتبعا للابسات التاريخية والاجتماعية ، أي نظرا لطبيعة وتطور القوى الاجتماعية المتصارعة من ناحية ، ولدرجة سيطرة هذا المجتمع ، الذي يضم القوى الاجتماعية



المتصارعة هـذه ، ككل ، على الطبيعة فى مرحلة معينـة ، من ناحية أخرى .

حقا ،« ان كل فكر له بيئته التى ينشا فيها » كما يقول الكاتب ـ ومن يختلف معه حول هذه البديهية ؟ ـ وانه يتعين على النظرة العلمية كى تكون نظرة علمية فعلا ، ان تقف لتفسر هذه الظروف من الداخل ، وليس بواسطة ادوات نقدية خارجية ، وان كانت هذه أساسية وضرورية من الناحية المنهجية ، وبالرغم من أهمية هذا المطلب من وجهة النظر العلمية ، فان ذلك لا يجعلنا نعتقد بأن جوهر النظرة الدينية يختلف تبعا لكل دين عن الاديان .. يقـول الدكتور حسن حنفى « **.. فليس هناك معطى دينى واحد فجوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الاسلام** » ! ويقول أيضا بعد أن يميز بين التفـكير الدينى والفكر الدينى « **الفـكر الدينى قد يكون تفـكيرا دينيا ، وقد يكون تفكيرا علميا** » . فهل بامكاننا أن نطالب تحت شعار الخصوصية والرغبة فى النظرة العلمية المدققة الى « تحويل الدين الى ايديولوجيـة **ثورية** » والمضى فى الاعتقاد بأن لكل دين جوهره الخاص ؟

انه لا يكفى هنا ان نوجه النقـد الى الـكاتب على أساس وقوعه فى التناقض والخلط بين الجزئى والجوهرى ، ولكننا قد نستطيع أن نصل الى لب المشكلة اذا تساءلنا ما الذى يقصده سواء بوجهة النظر العلمية أو بوجهة النظر الدينية ؟

الفرق بين التخصص العلمى «العملى» ووجهة النظر العلمية :

اعتقد ان ما يقصده الكاتب بوجهة النظر العلمية هو تلك النظرة المتخصصة « العملية » الجزئيـة للعلم . فهو عند ما يرى اشتغال كثير من علماء الدين المسلمين فى مسائل العلم التجريبى مثل ابن سينا وابن حزم وغيرهما ، نانه يستنتج ، على التو ، بانه لم يكن هناك فى تراثنـا القديم أدنى « **تعارض بين الدين والعلم** » ! مع العلم بأن هذا الامر لم يكن يجسـد طابعـا مميزا لتراثنـا العربى القديم وحده .

ولكننا عندما نرى بأن رجلا دينيا يعمـل فى أحـد مجـالات العلم التجريبى ، فلا يلزم عن ذلك القـول بأنه لا يوجد أدنى تعارض بين الدين والعلم ، أو ان هذا يؤدى به تلقائيا الى وجهـة نظر علميـة تجاه شتى القضـايا الاجتماعية ، والحقيقة ان اشتغاله بالعلم من شأنه ان يؤدى الى وجود تناقض معين بين منهجه التجريبى كعـالم وبين وجهة نظره الدينية أساسا الى بعض المسائل ، وانه يتعين علينا ، فى هـذه الحـالة ، أن نلاحظ مدى هـذا التناقض وحجمه كى نتمكن من وضعه فى علاقته الصحيحة وتناقضه مع حدود الاطار العام لنظرته التقليدية للمجتمع والانسان والعالم .

اننا كثيرا ما نجد ، فى عصرنا هذا بالذات ، عددا كبيرا من العلماء الذين يعملون فى مجالات علمية متقدمـة مثل الذرة والسـبرنطيقا وغيرهما ، لا يزال يسـيطر على تفكيرهم عادات وتقاليـد ووجهات نظر غير عقليـة (وذلك خارج حدود تخصصهم ، أى أثنـاء استخلاص النتـائج ووجهات النظر العامة) وأيديولوجيـات تنتمى فى أصولها الى حقبات وعصور تاريخية قديمـة وقوى اجتمـاعية على وشك التلاشى ، وتعبر عن مفهوم مثالى زائف ..

فالنظرة العلمية هى مفهـوم فلسـفى (لان العلم الذى يدرس ويعمم النتائج الاساسية للعلوم المختلفة ، هذا

العلم الذى يدرس أشمل واعم قوانين الحركة فى الطبيعة والمجتمع والفكر ، يمثل وجهة نظر الفلسفة المادية) ، وقد يشترك شخصان احدهما رجعى والآخر ثورى ، الاول مثالى والثانى مادى ، قد يشتركان فى التخصص العالى فى احد العلوم .

صحيح ، اننا نقر النظرة المادية التلقائية التى يتميز بها العلماء عامة ، غير أن الخلفيات الميتافيزيقية والمثالية والغيبية لا تكف عن ممارسة تأثيرها الفلسفى عليهم ، مما يمنع توصلهم الى ((**نظرة علمية**)) بالمعنى الفلسفى .

ويمثل اينشتين ، مثلا ، وهو من أعظم العلماء فى القرن العشرين ، أبلغ دليل على صحة هذا الرأى ، فانه على الرغم من نظريته العلمية المشهورة عن النسبية التى قلبت موازين الفيزياء النيوتونية الميكانيكية القديمة وبينت حدودها ، الا أن وجهة نظره الى المجتمع والاخلاق والانسان والعالم ، أى وجهة نظره الفلسفية ، كانت غارقة ، الى حد بعيد ، فى تصورات غير علمية أو عقلية البتة .

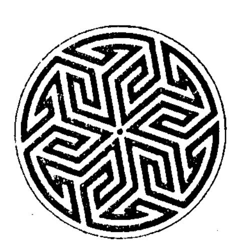
اذن ، ليس التخصص العلمى ، رغم أهميته وضرورته المستمرة الدائمة ، هو نفسه وجهة النظر العلمية .. كما أن العلم لا يقاس بمنجزاته فحسب ، بل بأثر هذه المنجزات المادية على الحياة الاجتماعية والعقلية والنفسية . لهذا ليست المسألة أو المطلوب من المرء احلال الايمان بالآلة محل الايمان الدينى كما يقول الكاتب ((**فالفلاح قد ينتقل بايمانه بالولى الى ايمانه بالآلة الزراعية**)) !

والجدير بالتأكيد مرة أخرى ، ان وجهة النظر العلمية لا يمكن أن تستخلص أو تعمم فقط بناء على نتائج احد العلوم الجزئية .. انها لا تقوم الا على أساس تعميم نتائج العلوم الجزئية المختلفة (بما فيها علم الاجتماع ، فى شتى المجالات ، وذلك انطلاقا من لحظة تاريخية معينة ، مما يقتضى متابعة ما تطرحه هذه العلوم من قضايا ووجهات نظر واقتراحات جديدة بهدف اعادة النظر فى الركائز والاسس التقليدية المعممة من لحظة تاريخية سابقة تجاه الحياة الاجتماعية والاخلاقية والفكرية والوجدانية الخ ..

وعلى سبيل المثال المبسط ، فانه يتوجب على الانسان الذى يقود الطائرة فى مجتمع صناعى ، أن يختلف وعيه العام عن الانسان الذى يقود عربة الحصان القديمة فى مجتمع زراعى .. وذلك ليس أثناء لحظة القيادة فقط التى تتطلب درجة عالية من التركيز والوعى والدقة الخ .. بل خلال مختلف اللحظات والمواقف الحياتية الاخرى ، أى تجاه شتى المسائل الاخلاقية والسياسية والمعايير الاجتماعية .. ولكن ، لا يمكن أن يتسنى له هذا الوعى الشمولى بمجرد اتقانه فن قيادة الطائرات على حدة ، وانما نتيجة ادراكه بعمق للوعى الاجتماعى الجديد المرافق، الذى تطرح شروطه الواقعية العلوم المختلفة وتقترحه القوى الاجتماعية الصاعدة على قواعد الحياة الاجتماعية سواء فى وطنه أو خارج وطنه ..

بأى معنى لا تكون النظريات العلمية ((حقائق ايمانية)) :

ومما لا شك فيه ، انه من المستحيل ان يختلف احد مع الكاتب بشأن الحقيقة البديهية القائلة بان ((نظريات العلم ليست حقائق أزلية)) ، خصوصا وانه لا يوجد هناك ، تبعا لوجهة النظر العلمية نفسها حقائق أزلية خالدة ، أو حتى ذلك الادعاء القائل بوجود نظرة علمية مكتملة تماما .



فالنظرة العلمية الصحيحة لا تفترض مثل هذه الدوجماتيكية الجافة ، كما تفعل غيرها من وجهات النظر والمعتقدات الايمانية الاخرى . كما ان كل نظرة علمية الى الواقع الطبيعي والاجتماعي ، تحمل في الوقت نفسه ، تصورها التاريخي العلمي . وهى نسبية بمعنى من المعاني ، ولكنها حقيقية وصحيحة تجاه معرفة القانون الاساسي للظواهر المعروفة في حركة معينة . لان الطبيعة والمجتمع في حركة وتغير لاينقطعان . والنشاط البشرى الفاعل الذى يتطور دوما الى الامام ، لا يعرف الغائية والاستقرار ، ان **العلم لا يعرف سوى الحركة والتقدم اساسا له وسوى المزيد من الدقة العلمية بهدف الكشف عن القانون الاساسي لمختلف الظواهر ، سواء المجهولة منها أو المتجددة باستمرار .**

وهكذا ، ينبغى ألا يقودنا التصور التاريخي ، والطابع النسبى للنظرة العلمية الى نفى الاساس اليقيني « المؤقت » (**معنى المؤقت هنا ليس لمجرد لحظة واحدة ، أو فترة قصيرة ، بل قد يعنى المؤقت مرحلة تاريخية كاملة وذلك تبعا لطبيعة الظواهر المعنية**) ، القائم على التجربة والقوانين الموضوعية . وليس كما يقول الكاتب عن خطأ « **ان التصور العلمى ليس له أى ضمان لثباته من حيث المبدأ لانه يغير دائما من أبنيته النظرية كلما اكتشف الواقع على نحو أقرب أو ابعد ..** » وكأن مسألة تغير العلم الدائم لابنيته النظرية ، التى تهدف الى مزيد من الدقة العلمية ، تصبح عند الكاتب مأخذا على العلم ، بينما هى ميزة خاصة له وللنظرة العلمية !

ومن ناحية اخرى ، فان النسبية في النظريات العلمية لا تعنى انه لا يوجد هناك علاقة جدلية بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . فالنسبية في نظرية علمية أو قانون ما ، لا تؤدى الى انكار النظرية او القانون بل توضح قصوره والحدود التى يكون فيها صالحا والشروط اللازمة لعمله .

ولكن ، ما أسرع استنتاجات الكاتب ، الذى يبادر الى القول « بأن التصور المادى للكون ليس بديلا عن التصور الدينى له » (والجدير بالتنويه هنا ، انه يقصد بالعلم تلك النظرة العلمية « المعملية » الضيقة) . بينما ليس المقصود أساسا أن تكون وجهة النظر العلمية العامة ، بديلا عن العلوم الجزئية الخاصة . الا أن الكاتب يواصل الخلط هنا بين العلم بالمعنى التخصصى الضيق وبين وجهة النظر العلمية العامة . فهو يرى انه ينبغى على العلم أن يهتم بمجاله التجريبي الخاص فلا يتعداه . وعلى هذا الاساس فانه يحل مشكلة التعارض بين النظرة العلمية وبين النظرة الدينية وذلك « لان التعارض تعارض ظاهرى لان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له » ، فكما ان العلم يقدم فروضا (!) لتفسير الطبيعة (!) كذلك الدين فانه يقدم فروضا لتفسير الحياة العامة ! أو كما يقول الكاتب بالحرف الواحد « كلا المعرفتين تقدم من حيث المبدأ فروضا لتفسير الظواهر . فروض العلم لتفسير الطبيعة وفروض الدين لتفسير الحياة العامة » .

وهكذا يحول الكاتب الدين الى علم من العلوم المتخصصة مجاله الحياة الانسانية العامة . وهو يوحى لنا كما يشير مباشرة في أكثر من موضع ، بان الدين ليس وجهة نظر عامة تجاه الانسان والمجتمع وسائر المسائل الاخلاقية والروحية ، وانما يعتبره مثل العلم « مجموعة من الفروض التى يمكن تحقيقها في الحياة العلمية وهى فروض يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة (!) الوصول اليها » !

أعتقد ان ما ينبغى الرد عليه مباشرة هنا ، هو

تحويل الكاتب منذ البداية للعلم الى مجموعة من الفروض الظنية ، وهذا خطأ بالغ ، لان العلم (للجزئي) ليس مجموعة فروضه الظنية واقتراحاته التي يحتويها بالضرورة، بل هو بشكل جوهري مجموعة قوانينه وقواعده اليقينية « المؤقتة » ، والا استحال أن يكون علما أصلا .. والكاتب، عندما يرفض كل محاولات التوفيق بين العلم والدين ، فانه يرفض هذه المحاولات لا باعتبار ان الدين والعلم مفهومان مختلفان جذريا في تفسيرهما لطبيعة العالم والمجتمع والانسان ، بل باعتبارهما علمين لهما استقلاليتهما وحدودهما الخاصة . فالعلم عنده ، كما صرح بذلك مباشرة ، يهتم بدراسة الطبيعة الفيزيائية اما الدين فمجاله الحياة الانسانية العامة ..

الفكر العلمي والفكر الديني يتناولان الواقع بتعبيرين مختلفين :

والواقع ان وجهةالنظر العلمية (بالمعنى الواسع للكلمة) ، ووجهة النظر الدينية تقدمان مفهومين مختلفين، من الناحية الجوهرية ، عن طبيعة العالم . فوجهة النظر الدينية ، وذلك على سبيل المثال ، تعتبر هذا العالم الذي يعيش فيه محطة انتقال الى عالم اخروي افضل ، بحيث يتحتم على السلوك الانساني ، في هذه الحالة ، أن يتجه بكليته ، من الناحية المبدئية نحو ذلك العالم الاخر .. فالاخلاق الاجتماعية ، مثلا ، ليست سوى تعاليم منزلة مطلقة .. كما تضع هذه النظرة ، من حيث المبدأ أيضا ، حدودا للمعرفة البشرية لا يمكن لها أن تتخطاها . وهي بالاضافة الى عدم اعتمادها على العقل اعتمادا كليا ، لاتفسر الوقائع الطبيعية والاجتماعية بوقائع أخرى مماثلة ، اذ انها تفترض الغائية . كما ان تفسيرها لظهور المجتمع والانسان لاينتمي بحال الى التفسير التاريخي المادي الخ.. وكل ذلك على النقيض من وجهة النظر العلمية تجاه هذه المسائل وغيرها ..

ومن المعروف ، بانه مهما اختلفت الاديان المتعددة في التفاصيل والاجزاء وطريقة التكوين ، ومهما تناقضت النصوص داخل الدين الواحد نفسه ، فان وجهة النظر الدينية العامة ، الى الكون والمجتمع والانسان ، واحدة من حيث الجوهر .

أما رغبة الكاتب في التأكيد على ان النظرة الدينية أقرب الى العقل في دين معين دون غيره ، وان صح ذلك جزئيا ، الا انه لايغير من جوهر القضية شيئا على الاطلاق. هذا ، بالاضافة الى ان تفسير الكاتب للنزعة العقلية عند المعتزلة وابن رشد على انها نتيجة لطبيعة الدين الاسلامي الذي هو دين العقل الذي بلغ هنا « كماله » ، هو تعميم خاطىء تماما . لان هذه النزعة العقلية لم تكن غير التعبير الفلسفي عن نظرة قوى وفئات اجتماعية تقدمية داخل حلبة القوى الاجتماعية المتصارعة في العالم الاسلامي الواسع ، وان اهتمام وتأثر ابن رشد (**معروف ان ابن رشد كان شارحا لارسطو**) مثلا، بالنزعة العقلية اليونانية ليبين بوضوح ان هذا الاهتمام والتأثر كان تعبيرا عن التطلعات الجديدة للقوى والفئات الاجتماعية الناشئة ولم يكن نتيجة لطبيعة الدين في ذاته . ومن ناحية أخرى ، فان تحديد الكاتب للفرق بين الفكر الديني والتفكير الديني يجب الا يعني ، بالمقابل ، ان هناك تاريخا مستقلا للدين في ذاته بمعزل عن التاريخ الانساني . ذلك لان الناس هم الذين ينتجون تصوراتهم وأفكارهم ومعتقداتهم ، الناس الواقعيون الخاضعون لنمو معين في القوى الانتاجية والعلاقات الاجتماعية .

لا يوجد استقلال موضوعي للمعتقدات بمعزل عن القوى الاجتماعية :

ربما كان من ضمن الاسباب التي ادت بالكاتب الى مثل هذه الاخطاء والتحفظات والتصورات المغلوطة التي تطالب « باعادة بناء بناء العقائد وليس هدمها » على أساس برجماتي ، هو رد الفعل ، غير العلمي ، على وجهة النظر العقلانية الساذجة ، الانفة الذكر ، وذلك ، نتيجة لقصورها العلمي والتاريخي في معالجة المسائل .

ويبدو انه قد غاب تماما عن ذهن الدكتور حسن حنفي ان المطالبة باعادة بناء العقائد لا يتضمن بأية صورة من الصور بأنه كان هناك ، في يوم من الايام ، تاريخا مستقلا للعقائد عن تاريخ القوى الاجتماعية وصراعها وعجزها وتطورها .

والجدير بالذكر ان القوى الاجتماعية المسيطرة التي كانت تجعل من الهيمنة الدينية سلاحا مشهرا في وجه القوى الاجتماعية الاخرى لم تكن تنظر الى الدين كنصوص مجردة ، اذ لم تحركها قط هذه النصوص بقدر ما كانت تحركها مصالحها الطبقية الانانية الضيقة ووجهة نظرها الذاتية والتي كانت تدفعها دائما الى استغلال النصوص الدينية بالطريقة التي تخدم فيها أغراضها الخاصة ..

ليس المطلوب اليوم اعادة بناء العقائد :

فهل يريد منا الكاتب ، نحن الذين ندعو الى ازالة كل الاوهام الايديولوجية الذاتية ، ان نسلك ونتمثل ما كانت تفعله ـ وما زالت ـ القوى الطبقية الاخرى ، ولو كان ذلك « كتاكتيك » مرحلي ؟

مكتبتنا العربية



اننا نتناسى ، اذا ما أوكلنا الى أنفسنا مثل هذه المهمة الشاقة والخاطئة ان المهم ، بالنسبة لها ، ليس هو اعادة بناء العقائد من جديد لاجل أغراض برجمانية عملية (كما كانت تفعل قبلنا الطبقات المستغلة) ، بل المهم هو تفسيرها أى بوعى الظروف التاريخية المعقدة التى نشأت فيها .

ومما لا شك فيه ان مثل هذه الرغبة فى اعادة بناء العقائد ، رغم مثاليتها هى فى الوقت نفسه ، من أصعب المهام واشقها ولا جدواها . ذلك لانها تتجاهل الجانب الاخر المعادى الذى كان دائما أكثر قدرة وموهبة وخبرة على استخدامها بطريقته الخاصة معتمدا فى ذلك على قوة العادة والجهل وما شابه .

اذن ، ليست المسألة المطروحة اليوم ، (سواء في نظرتنا للتراث او العمل الثورى الجماهيرى) ، كما يعتقد الكاتب ، ان نعمل على تحويل « الايمان الى ايمان حى » أو تحويل الدين كله (!) الى أيديولوجية ثورية عن طريق تأويل — أو الاصح تبرير — جديد للعقائد !

ربما كان يخشى الدكتور حسن حنفى (وخشيته لا مُبرر لها) من ان تكنس حركة التجديد ، بغير وعى ، الجوانب الانسانية والعقلية والمادية والديموقراطية فى تراثنا الحضارى . وهو نتيجة خشيته الغريبة هذه يطالب بضرورة المرور « بمرحلة متوسطة » (بهدف اعادة التقييم) تكون ، كما يقول هو ، بمثابة « التنوير أو النقد الداخلى للفكر الدينى » !

« الترديد » الذى وقع فيه الكاتب

ولكنه ، على ما يبدو لم ينتبه ، عند مطالبته بمرحلة التنوير هذه ، انه قد وقع ، فعلا ، فى مشكلة « الترديد » والنزعة الشكلية ، التى كان يعتبرها بحق مأخذا على البعض أثناء نقدهم لقضايا الدين أو سواه . ذلك ، لانه لا يتعين علينا فى سعينا من أجل تطورنا الفكرى والعلمى والحضارى المنشود ، أن نسلك ، من حيث الشكل ، نفس الطريق التى سلكها الغرب من الناحية التاريخية ، **أى انه لا ينبغى علينا أن نمر ، أولا فى عصر التنوير ، ومن ثم ننطلق منه الى عصر العلم متجاهلين فى كل هذا ان اسس النظرة العلمية للعالم قد تواجدت اليوم فى عصرنا . فلماذا ، اذن ، يتعين علينا أن نبدأ نفس بداية روبنسون كروزو لاكتشاف الذات ؟** بينما بامكان النظرة العلمية ان تساعدنا من الناحية المنهجية والمبدأية ، بالدرجة الاولى ، على معرفة الجوانب المضيئة في تراثنا القديم . كما ان النظرة العلمية لا تكون نظرة علمية فعلا ،

اذا ما تجاهلت أو أهملت ولو جزءا هاما مشرقا في تراثنا القديم . ولهذا ، يجب على الكاتب ألا يخشى عواقب استخدام المنهج العلمي التاريخي الذي يمكن اعتباره الوريث الحقيقي لافضل ما انجزته البشرية في تاريخها الطويل ولا سيما عصر النهضة بنزعته العقلية والانسانية بالاضافة لسائر ما أنجزه الانسان في القرون الاخيرة في شتى مجالات العلم والمعرفة .

النظرة الى التراث والمعتقدات لا يمكن ان تكون على أساس برجماتي :

واني أرى ، انه على الرغم من حرص الكاتب كي تكون نظرتنا دقيقة الى تراثنا ، الا انه لم يوضح لنا كيف ينبغي أن تكون النظرة السليمة الى هذا التراث . بل انه ، على العكس ، يحاول أن يوحي بأن علينا أن نفهم التراث ، وخاصة المعتقدات الدينية ، بالطريقة التي يمكن أن تخدم وجهة نظرنا الى العالم، أي على أساس برجماتي. وذلك بهدف « **اعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلبي نداءاته** » . وهكذا يمكننا أن نؤول ، مثلا ، كما يعتقد الكاتب بأن « **الله هو الارض الضائعة** » دون أن نفكر هل كان الله يعني الارض ، بشكل أساسي ، في معتقداتنا القديمة ؟ ان هذه النظرة البراجماتية النسبية ـ بالمعنى الذاتي ـ من شأنها ان تؤدي الى الغاء الطابع الموضوعي للجانب الاساسي في تراثنا ، وأن تجعلنا نؤول ما كان تأثيره سلبيا ، بشكل عام ، (والذي يتوجب تفسيره ودحضه ووضع الجزء الواقعي الذي بنيت عليه التصورات ، والاوهام في مكانه الحقيقي) ، بطريقة مخالفة من الناحية الموضوعية لما هو عليه بالفعل . وكأن هذا الامر نفسه بالتالي ، يتم بسهولة بالغة (كما يحدث عادة في ذهن المفكر المستنير) لدى سائر الناس الذين قد ترسخ في تفكيرهم ، الى حد بعيد ، المعنى السلبي واصبح له قوة العادة نتيجة التاريخ الطويل المتراكم .

وتبعا لمنطق الكاتب ، فانه من السهولة بمكان ، ايضا ، أن ينبري لنا شخص آخر غير مخلص ليقول بأن **الله ليس هو الارض الضائعة ، بل هو المحتل ، ولهذا يجب عدم مقاومة هذا المحتل !**

والجدير بالملاحظة هنا ، ان الناس ، في التحليل الاخير، ليسوا على مثل هذه الدرجة من السلبية والانصياع لآراء المفكرين وتفسيراتهم المتباينة الا بالقدر الذي تنسجم فيه مثل هذه الافكار مع مصالحهم المباشرة وغير المباشرة .

فاذا كان « الانسان يمكن أن يحمل النصوص ما يريد » ، كما يقول الكاتب ، فانه يجب أيضا عدم تجاهل



الفهم الشائع الموضوعى لها . والواقع انه مهما كانت النصوص تسمح للعقلية التبريرية كى تؤولها ، كما يحلو لها ، فان المشكلة ، بالنسبة لنا ، ليست فى تبنى منهج يبرر هذه النصوص لصالحنا بشكل وهمى ، ولو كان ذلك فى أضيق الحدود وفى سبيل مقتضيات سياسية أو عملية ملحة .

●

ذلك لان فقدان المبدأية في التعامل مع الواقع الاجتماعى ، يؤدى الى فقدان كل شىء على المدى التاريخى الطويل . لذلك فالنظرة الى التراث يجب الا تنطلق من هذه النظرة الذاتية « العملية » الضيقة .

كيف ينبغى أن تكون النظرة السليمة الى التراث :

ان النظرة الى الموروث يجب أن تكون نقدية عقلية وانسانية بمعنى أن نبحث فى تراثنا الحضارى عن المحتوى الديموقراطى والنضالى الشعبى والعناصر العقلية والمادية والانسانية وذلك ليس عن طريق عزلها بشكل أحادى ، بل بتحليل كل علاقاتها وصراعاتها مع الجوانب اللا انسانية واللا عقلية والاستبدادية والمثالية الاخرى . هذا ، بالاضافة لادراكنا العميق ، فى الوقت نفسه ، لاوجه قصورها وضعفها التاريخى .

ماذا تتطلب هذه المرحلة « الفقيه الجديد » ، أم المثقف الثورى ؟ :

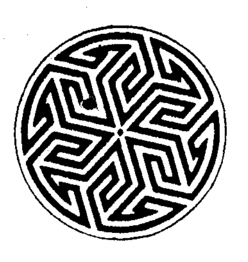
واعتقد أن من الضرورى ، التنويه هنا ، بأن الناس لا يتحركون سياسيا واجتماعيا تجاه قضية من القضايا الا على أساس مساس هذه القضايا بمشاكلهم ومصالحهم الخاصة المباشرة لا بواسطة تأويل النصوص لصالح هذه القضية أو تلك ، فالجماهير لا تحتاج فى تحركها الى تبريرات نظرية فقط ، بل انها على استعداد لخلق هذه التبريرات اذا اقتضت الحاجة ، سواء كانت هذه التبريرات ، أو الابنية النظرية الفوقية ترتكز على نصوص دينية ، كما كان يحدث فى الماضى وخاصة فى القرون الوسطى ، أو سواها من الافكار والتبريرات الاخرى . ذلك ، على الرغم من أهمية الافكار الصحيحة المعبرة عن مصالح الجماهير على المدى التاريخى الطويل .. أى يبرز أهمية الدور الذاتى الواعى فى تحريك الجماهير عندما تستفحل التناقضات الاجتماعية الطبقية ويصبح من المستحيل للنظام القائم أن يمارس هيمنته بشكل فعلى من جهة ، ويستحيل على الجماهير أن تستمر فى العيش كما فى السابق (اذ لا يكفى شعورها باستحالة العيش بل يجب أن يستحيل العيش نفسه) ، من جهة أخرى .. عندها تستحيل الافكار الى قوة مادية تستحوذ على الجماهير وتعمل على تحريكها .

انما لا نحتاج اليوم من المثقفين ، الى دور « الفقيه الجديد » الذى يحاول تفسير النصوص ، تبعا لمقتضيات العصر وحاجاته ، عن طريق اعادة بناء جديد للعقائد (باسم الدقة العلمية والخشية على التراث بشكل غير نقدى) بمثل هذا المنهج البرجماتى الذى تستخدمه ببراعة الانظمة السياسية لتبرير سيطرتها ، **بقدر ما نحتاج بالحاح الى المفكر الثورى والتنظيم الشعبى الحقيقى.** وخاصة ، لان هذا الاعتقاد يوحى (كما أشرت قبل قليل)، بأن أسس النظرة العلمية الانسانية لم تتواجد حتى الآن ، أو على الاقل فهى لا تصلح فى هذه الفترة « التنويرية » كرؤية ثورية للواقع الاجتماعى .

كيف تنتقل الافكار العلمية الى الجماهير :

أما اذا كان خلافنا مع الكاتب له طابع « تكنيكى » بمعنى ان الخلاف يتركز حول كيفية انتقال النظرة العلمية بطريقة تدريجية سليمة الى الجماهير (ذلك على الرغم بأن الكاتب لا يوافق على طريقتنا فى فهم النظرة العلمية) ، فان المسألة فى غاية البساطة :
اذ تنتقل الافكار العلمية بواسطة النخبة الثورية التى أدركت المهام التاريخية الملقاة على عاتق الطبقة العاملة الثورية الى النهاية (وهذه النخبة تكون قد رهنت حياتها وربطتها بحياة ومصالح هذه الجماهير) ، تنتقل الافكار العلمية الى الجماهير عن طريق سلسلة من الكوادر الوسيطة فى حركة جدلية هابطة صاعدة فى آن واحد ، حيث يجرى الاتصال بهذه الجماهير الكادحة عن طريق القضايا التى تطرحها الجماهير نفسها طبقا لواقعها اليومى المعاش فى مرحلة معينة (لا بواسطة اسقاط هذه القضايا من عل على الجماهير) . والجدير بالانتباه هنا ، ان دور الجماهير لا يقتصر على دور المتلقى السلبى للوعى الاجتماعى والسياسي والعلمى ، بل انها تقوم باكساب النخبة صفات الصلابة والبساطة والحس الواقعى والتواضع الخ .. كما تقوم بصقل وبلورة أفكار هذه النخبة وزيادة عددها ، وتعمل أيضا على منع أى انحراف من بعض عناصر هذه النخبة عن طريق حسها الواقعى وغريزتها الثورية وبالممارسة العملية للنضال الجماهيرى .

ويهدف النضال الجماهيرى الى تعميق وعى الطبقات الكادحة بمصالحها (بالمعنى الواسع الكلمة) ، ورفع مستوى وعيها السياسى والاجتماعى والعقلى والانفعالى ، خلال شن سلسلة من المعارك الطويلة والنشاطات الثورية



المتعددة الاشكال ، في وجه القوى الاجتماعية المعادية ، الى مستوى أعلى يتجدد بلا انقطاع .

وينحصر دور الوعى هنا، فى توضيح المهام التاريخية امام الجماهير (كى تتمثلها) وفى تنظيم هذه الجماهير ورفع مستواها العقلى الى مستوى الوعى الاجتماعى السياسي الشمولى فالوعى لا يستطيع أن يقفز خارج هذه الشروط الواقعية التى يهدف الى تغييرها . كما ينبغى له الا يخلط بين الاستراتيجية والتاكتيك والعمل على تنصيب التاكتيك كاستراتيجية « تنويرية » لمرحلة كاملة (**لا توجد الا فى ذهن المفكر**) ، وذلك تحت دعوى الاستفادة من « **الامكانيات الثورية الكامنة في الدين** » أو سواه .

اننا لا نرضى من الناحية المبدأية والعلمية ، أن نقيم تكتيكا ثوريا برجماتيا كرد فعل ، غير واعى ، على التاكتيكات البرجماتية العميقة الاصول والبارعة فى الاساليب لدى القوى الاجتماعية المعادية ، اننا لا نملك سوى الصدق والحقيقة فى تعاملنا مع الجماهير ، وان كان ذلك يحتم علينا بالطبع ، من ناحية أخرى ، ادراك أهمية تنظيم حربنا الجماهيرية ومجابهتنا للقوى الطبقية المسيطرة ووضع التاكتيكات اللائمة تبعا لنسبة القوى والظروف الموضوعية .

ولكننا ، فى النهاية ، لا نستطيع القيام بدور مخادع «حدق» تجاه الجماهير التى نعمل من أجلها .

لهذا يجب أن نضع حدا فاصلا بين التكاكتيك الثورى العلمى وبين التبرير الاخلاقى للنشاط الثورى .

المهمة الملقاة على عاتق المثقفين الثوريين :

ان المهمة الملقاة على عاتق المثقفين الثوريين ، اليوم، هو العمل على تصعيد النضال الجماهيرى والالتحام به وممارسته يوميا . اما الطريق الاصلاحى والعقلانى الساذج ، فله أن يعمل على وضع جدار صينى بين المثقفين والجماهير ويؤخر ، بالتالى ، من التحام المثقفين الثوريين الضرورى بحركة الجماهير . هذا ، بالاضافة الى عقم ومثالية هذه المحاولة واضطرارها للوقوع فريسة للتبريرية والبرجماتية .

كما انها تمثل مفهوما استاتيكيا جامدا سواء ، حين نتعامل مع الوضع أو النظام الاجتماعى باعتباره قائما الى الابد ، أو حين تنظر الى الجماهير والمجتمع فى ركودهما وحركتهما البطيئة الظاهرة .

ملاحظات أخيرة :

وأخيرا ، لا أريد الخوض فى هذا المقال لشتى المسائل الاخرى التى طرحها الدكتور حسن حنفى ، والتى يستحق بعضها النقاش والجدل . ولكنى ساكتفى بالاشارة الى المنهج المثالى الذى تخلل مقاله . فهو ، مثلا ، يعتبر ان قيام ثورة الزنج والقرامطة كان نتيجة للفكر الدينى « النافى » . يقول « فليس كل فكر دينى فكرا تبريريا ، بل هناك فكر دينى ناف أدى الى ثورة القرامطة والزنج فى الماضى » !

بينما من المعروف تماما ، ان الاوضاع الاجتماعية والسياسية ، فى ذلك الوقت ، هى التى أدت الى ثورة القرامطة والزنج وليس « الفكر الدينى النافى » . بل ان معظم الانتفاضات والثورات التى قامت فى العصور الوسطى، بشكل خاص قد تسترت تحت شعارات دينية واستندت الى بعض النصوص التى تؤيد مصالحها ووجهة نظرها . ولكن مهما يكن الامر ، فان هذه الانتفاضات لم تكن بأية حال من الاحوال نتيجة الفكر المجرد سواء كان دينيا نافيا أم لا ، الا بمقدار ما كان يعبر هذا الفكر عن قضايا ومصالح الناس وتطلعاتها .

ويبدو أن الكاتب قد قادنا ، فى كثير الاحيان ، الى أبعد من تلك المزالق والاخطاء التى نبهنا لها فى البداية ، حين نقدنا ما أسميناه بوجهة النظر العقلانية الساذجة . اذ كان ينبغى الا يؤدى بنا ، قصور وجهة النظر الاخيرة هذه ، الى اقامة وجهة نظر معملية ضيقة ، أو الخلط باسم الدقة العلمية بين الجزئى والجوهرى ونسيان الجوهرى ، ومن ثم الوصول الى تبريرية ومثالية من نوع جديد ، بل كان ينبغى أن يؤدى بنا كل هذا القصور الى اتخاذ وجهة النظر العلمية والاسترشاد بها .

ولكننى أعتقد بأن الدكتور حسن حنفى قادر ، بروحه الديموقراطية وحسه النقدى والعقلى السليم ، على تجاوز موقف « الفقيه الجديد » .

هانى سليمان

سلطان الكلمة ..

د . جنتر هينزه
الأستاذ بقسم اللغة الألمانية
بجامعة القاهرة

تقديم : د . عبد الغفار مكاوى

لم يسبق من قبل أن كان للكلمة المنطوقة أو المكتوبة مثل ما لها اليوم من قوة وسلطان، وذلك منذ أن وجد البشر على الارض ووجدت معهم اللغة التى يتخذونها وسيلة للتفاهم . ولم يسبق أن كان للكلمات مثل ما لها فى عصرنا الحاضر من تأثير هائل على تفكير الافراد والجماعات أو على شعورهم وسلوكهم وارادتهم . ولقد ذهب أصحاب النظرية اللغوية دائما الى أن البناء اللغوى لاحدى اللغات التى ينشأ عليها الناس ويلقنونها من أمهاتهم وآبائهم يخلق لديهم كذلك بناء فكريا وسلوكيا بذاته . وكان من رأيهم أن اللغة انما هى « **عالم لغوى وسط** » يقوم بين الواقع الموضوعي وبين الناس ، ويتربى عليه الفرد أثناء تعلمه لغة الامم . **أى أن اللغة هى التى تحدد للافراد والجماعات طريقة رؤيتهم للعالم وتجربتهم له ، كما تحدد موقفهم منه وأسلوب تعاملهم معه .**

بيد أن هذه الفكرة التى طالما رددها أصحاب النظرية اللغوية عن صور العالم المختلفة التى تعكسها اللغات المختلفة انما تنسب للغة من القوة والتأثير ما ليس لها فى واقع الامر . ذلك لان طريقة «**الجماعة اللغوية**» فى التفكير والشعور ، وأسلوبها فى تجربة العالم واتخاذ موقف منه لا تتوقف فى الحقيقة على بنية اللغة وما يطرأ عليها أثناء تطورها التاريخي المستمر من تغيرات أو يعرض لها من تقلبات ومصادفات ، بل تتوقف على واقع الحياة التى تعيشها الجماعة اللغوية، وتتحدد بالظروف الموضوعية التى تحيط بالناس . **فليست اللغة هى التى تحدد التاريخ ، بل ان الناس هم الذين يحددونه من خلال صراعهم الدائم مع العالم، ومواقفهم المختلفة من الواقع ، ومواجهتهم المستمرة للبيئة .**

ومع ذلك فنحن لا نقصد هذه «القوة» ولا هذا «السلطان» ، وانما نريد الحديث عن قوة تأثير اللغة على التفاهم اليومي والاستعمال العادى للألفاظ والكلمات . فلم يسبق كما تقدم القول أن استطاعت الكلمة المنطوقة أو المكتوبة فى تاريخها الطويل أن تبلغ كل هذه الاعداد البشرية التى تقراها أو تسمعها فى وقت واحد . **ان عصرنا ، وهو عصر الثورة العلمية والتكنولوجية، هو كذلك عصر الوسائط الجماهيرية الحديثة .** لقد بلغ التواصل بين الناس أقصى مداه وأضخم أبعاده. فقراء الصحف والكتب والمجلات يتزايد عددهم كل يوم ؛ وأجهزة الاذاعة والبث (أو الراديو والتليفزيون) تدخل الكلمة المنطوقة فى كل بيت ، وتؤثر فى نفس الوقت على تفكير مئات الالوف من الناس بل ملايينهم ، كما تؤثر على شعورهم وارادتهم وسلوكهم . ومديرو الاعلانات فى الشركات العالمية الكبرى يستغلون الكلمة فى الترويج لبضاعتهم ، ويلجأون الى كل الوسائل اللغوية الممكنة لاقناع القراء أو المستمعين بالاقبال

● ليست اللغة هي التي تحدد التاريخ ، بل إن الناس هم الذين يحددونه من خلال صراعهم الدائم مع العالم ، ومواقفهم المختلفة من الواقع .. ، ومواجهتهم المستمرة للبيئة . ج . هينزه

على شرائها ؛ والسياسيون فى مختلف أنحاء العالم يتنبهون يوما بعد يوم الى قوة تأثير الكلمة وسلطانها على النفوس . ولذلك فقد كان من الطبيعى أن ينشأ فى السنوات الاخيرة علم متخصص فى تأثير اللغة على الناس ، **وهو علم المنفعة العملية للغة** ، وأن يجمع كل ماكانت تقول به علوم النفس والاجتماع وفزيولوجيا الاعصاب ونظرية المعرفة عن قوة تأثير الكلمة ، ويتوفر من الناحية اللغوية على البحث فى قوة الكلمة وسلطانها .

— ٢ —

هناك مجموعة من الحقائق التى يمكن أن نطمئن اليها اليوم عن ظروف تأثير اللغة وقيامها بوظيفتها . فنحن نستطيع أن ننظر الى اللغة على اعتبار أنها نظام من العلامات الصوتية ينشأ ويتطور مرتبطا بتاريخ الناطقين بهذه اللغة ، ويستخدم وسيلة للتواصل ووسطا للتفكير ومجالا للتعبير عن الافكار والعواطف والمشاعر .

والمقصود باستخدام اللغة فى التواصل هو عملية تبادل المعلومات بين الافراد والجماعات . ويظهر هذا التواصل اللغوى على شكل عبارات أو تعبيرات شفهية أو كتابية تتبادلها الاطراف فى موقف معين ، لغرض معين ، عن واقعة معينة .

والعلامة اللغوية هى العنصر الاساسى فى اللغة . وهى وحدة تتألف من شكل صوتى (جسم



صوتى أو دال) ومعنى **(مضمون أو دلالة)** ٠ والمقصود بمعنى العلامة اللغوية أنه الصورة الشعورية التي تتم فى وعى الافراد المنتمين للجماعة اللغوية ، وهى صورة متصلة بالشكل الصوتى المعين للعلامة ومرتبطة بها ارتباطا متعسفا ٠ أى أن العلامة اللغوية ليست هى الشكل الصوتى والصورة الكتابية المقابلة له فحسب ، بل لا بد فيها من وجود رابطة تجمع بين ذلك الشكل الصوتى المادى والمضمون الشعورى الواعى ٠ وبهذا تكون العلامة اللغوية وحدة ذات شقين ٠

والعلامة اللغوية تتمثل بشكل مادى محدد فى كلمات ووسائل نحوية وصرفية تعبر عن العلاقات القائمة بين الكلمات ، أى أنها تخلق من مجموعة الكلمات المتراصة فى احدى اللغات جملا سليمة من ناحية القواعد النحوية ٠

ان معنى الكلمة يقوم بدور بالغ الاهمية فى تكوين الاثر الذى تحدثه اللغة ٠ وقد أشرنا من قبل الى أن معنى الكلمة هو الصورة الشعورية التى تعكس جزءا محددا من الواقع الموضوعى فى وعى الفرد المنتمى لجماعة لغوية ٠ ونضيف الآن أن لب هذا المعنى عبارة عن فكرة ، وهذه الفكرة هى فى الوقت نفسه العنصر الاساسى من الصورة التى تعكس الواقع الموضوعى ٠

من السهل أن نرى الآن أن تأثير العبارة يتوقف قبل كل شىء على توفيق المتكلم (أو الكاتب) أو عدم توفيقه فى استعمال الكلمات السليمة الدالة ، أى يتوقف على تلك الكلمات التى تتكافأ فيها الفكرة مع الواقعة المقصودة وتلائمها من الناحية الموضوعية ٠ عندئذ يمكننا القول ان العبارة بأكملها تلائم الواقعة المقصودة، أى يمكننا القول بأنها عبارة صادقة وصحيحة ٠

ان سلامة الدلالة فى الكلمات التى تتألف منها الجمل والعبارات هى الشرط الذى لا غنى عنه للافادة والتأثير اللغوى ٠ **صحيح أن التاريخ يقدم لنا امثلة كثيرة للدعاية الكاذبة التى تستخدم عبارات مزيفة تنجح فى التأثير على الناس وقتا طويلا ، كما يعرض علينا نماذج عديدة من الدعاة المضللين الذين تمكنوا من خداع معاصريهم بترويج الخرافات والأكاذيب ، غير أن الحقيقة وحدها هى التى تثبت على المدى الطويل** ٠ ومن هنا كانت صحة الدلالة وسلامتها فى التعبير اللغوى مسئولية كبيرا تلقى على عاتق كل انسان يريد أن يتجه بكلماته الى أعضاء جماعته اللغوية ٠

ولا بد من الالتفات الى **ظاهرة المترادفات** عند البحث عن الكلمة الصحيحة من ناحية الدلالة ٠ والمقصود بالمترادفات أن أى نظام لغوى يحتوى فى الغالب على عدة كلمات تشير الى ظاهرة واحدة بذاتها ٠ هذه الكلمات لا تختلف عن بعضها البعض الا من حيث أنها تدل على خصائص مختلفة من نفس الظاهرة المعنية ٠ فنحن نستطيع مثلا أن نصف سلوك أحد جنودنا الابطال فنقول انه يتسم بالشجاعة والجسارة والجرأة والبسالة ٠ كل هذه المترادفات تنطوى على معنى أساسى واحد ٠ ولكنها اذ تبرز خصائص مختلفة للسلوك المعنى ، تتفاوت عن بعضها البعض فى العناصر المفردة التى تكون المعنى كما تتفاوت بذلك أيضا فى البناء المعنوى لكل منها على حدة ٠

من هذا نتبين أن المترادفات المختلفة تعبر عن تقييمات مختلفة لواقعة معينة كما يمكن أن تثير لدى السامع أو القارىء تقييمات متفاوتة ٠ وعلى حسب المترادفة التى يختارها المتكلم أو الكاتب لتقدير سلوك الجندى تكون كذلك استجابة المستمع أو القارىء للمعنى الذى يتلقاه منها ٠ **وهكذا نجد أن كلمة الشجاعة مثلا تثير فى نفسه معنى أو قيمة تختلف عن معنى كلمة الجرأة ، كما تثير هذه معنى آخر يختلف عن كلمة البسالة** ٠

ليس معنى الكلمة اذا مجرد صورة محايدة تعكس واقعة من وقائع العالم الموضوعى ٠ ان هناك مجموعة من العواطف والقيم التى تتدفق وتسيل فيها معبرة عن موقف الافراد المنتمين الى الجماعة اللغوية من هذه الواقعة ٠

ان معنى الكلمة وحدة كلية يمكن أن تضاف الى لبها أو نواتها الفكرية مجموعة من المشاعر والاحكام السلبية أو الايجابية ٠ ونستطيع فى مثل هذه الحالة أن نمثل لمعنى الكلمة بدائرة تتوسطها دائرة أصغر منها فيها لب الفكرة أو النواة الفكرية يحيط بها الجو الشعورى أو العاطفى الذى ينتظمها ٠

ويتضح هذا اذا قارنا على سبيل المثال بين معنى كلمتين تحتويان على فكرة واحدة أو نواة فكرية واحدة ، ولكن تختلفان عن بعضهما البعض من حيث وجود أو عدم وجود الجو الشعورى الذى ينبعث منهما ٠ لنأخذ مثلا كلمتى رضيع



وطفل صغير. فالكلمتان تطلقان على الطفل الحديث الولادة ، أى تشتركان فى نفس الدلالة . ولكن اذا تأملناهما قليلا وجدنا أن كلمة « **الرضيع** » لا تعبر الا عن « **الطفل الحديث الولادة الذى يرضع** » ، أى أنها محايدة من الناحية الانفعالية بينما تعبر كلمة « **الطفل** » بين ما تعبر عنه من العناصر المعنوية عن عاطفة ايجابية كالحب والانعطاف والحنان . أى أن معنى كلمة « **الطفل الصغير** » يحتوى الى جانب دلالته على « **الطفل الحديث الولادة** » على دلالة أخرى مصاحبة هى «**الحب والميل الى هذا الطفل**» . وهكذا تنطوى كلمة الطفل الصغير على جو عاطفى أو انفعالى يضاف الى لبها أو نواتها الفكرية ، على عكس كلمة الرضيع التى لا تنطوى على مثل هذا الجو . ويتوقف اختيارنا لكلمة الرضيع أو الطفل على العاطفة التى نحملها للواقعة المقصودة من احدى الكلمتين أو على القيمة التى نخلعها عليها . ولهذا كله نتوقع أن نسمع كلمة الطفل من الأم أو الأب لا من الطبيب الذى لا يخرج الطفل المولود حديثا فى نظره عن ان يكون حالة طبية أو كائنا صغيرا نهما الى الشراب من ثدى أمه ! ..

ولنضرب مثلا آخر بكلمتين مترادفتين فى اللغات الاوروبية وهما كلمتا «**زنجى**» و «**أفريقى**». الكلمتان تحملان دلالة واحدة ، وتطلقان على الانسان الذى يعيش فى افريقيا ويتميز بلونه الاسود ، أو بشرته «**المظلمة**» أو «**القاتمة**» على نحو ما يقولون فى تلك اللغات . وقد ترتب على الاستعمار الاوروبى الطويل لمعظم مناطق هذه القارة وما ارتبط به من مهانة وازدراء بالافريقى الاسود أن دخلت على معنى كلمة الزنجى بعض العناصر السلبية بينما ظلت كلمة الافريقى خالية من هذا الجو الانفعالى السلبى .

وهكذا ظلت هذه اللغات تنظر حتى عهد قريب الى هاتين الكلمتين وكأنهما مترادفتان ، على الرغم من الاختلاف الظاهر بين «**الزنجى**» التى يحيط بها جو عاطفى سلبى و « **الافريقى** » التى خلت من هذا الجو وظلت تحمل معنى جغرافيا أو بشريا علميا محايدا! . غير أن هذه الحال لم تدم طويلا . فلقد استطاعت الدول الاشتراكية والتقدمية التى تخلصت من رواسب العقلية الاستعمارية أن تضع هذا الأمر فى حسابها وأن تحذف من قاموسها اللغوى كلمة الزنجى وتستبدل بها كلمة الافريقى (ويصدق هذا على أقل تقدير على الاستعمال الرسمى المكتوب أو المنطوق للغات هذه الدول) .

ولنضرب مثلا ثالثا وأخيرا من واقع الحياة الالمانية فى العصر الحاضر . فمن الملاحظ أن الناس فى ألمانيا الشرقية وغيرها من البلاد الاشتراكية لا يصفون أتباع النظام الهتلرى الاستعمارى بأنهم « **اشتراكيون وطنيون** » كما كان هؤلاء أنفسهم يفعلون ، وانما يطلقون عليهم الاسم الذى يستحقونه بالفعل وهو «**الفاشيون**». وكلمة « **الاشتراكية الوطنية** » كلمة خداعة أطلقها الهتلريون على حركتهم ليوهموا الناس بأنها وطنية واشتراكية فى سلوكها وأهدافها ، مع أنها لم تكن على شىء من ذلك . بل ان الخدعة فى حقيقتها مزدوجة ، والكذبة وراء هذا الاسم

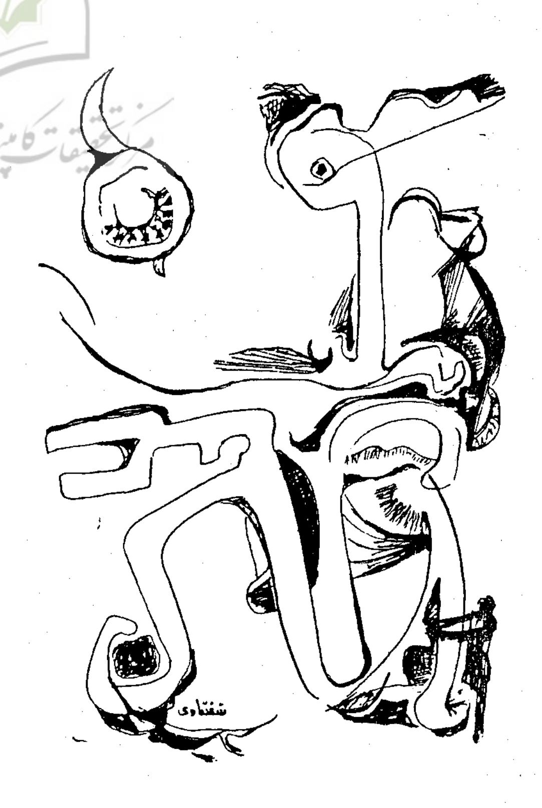
مضاعفة ، اذ لم تكن الاشتراكية الوطنية فى نظام «**الرايخ الثالث**» الا أسوأ أنواع الاستعمار الوحشى وأفظع ما عرفه التاريخ من تضليل وارهاب ٠

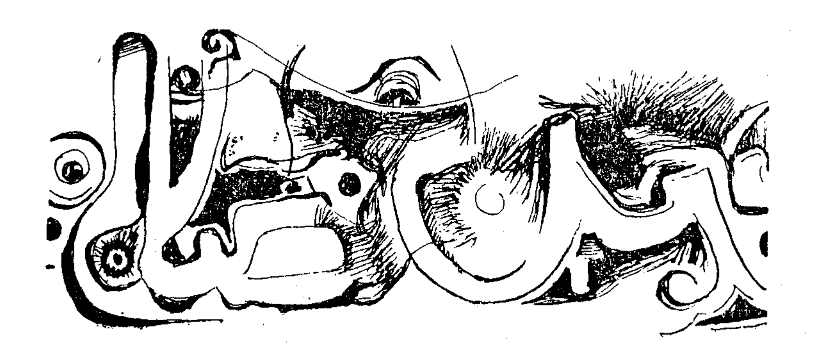
أما كلمة « **فاشى** » فهى مشتقة من القاموس اللغوى لأعداء ألمانيا الهتلرية ٠ واذا نظرنا اليها عن قرب وجدنا أنها تحتوى «**نواة فكرية**» أو دلالة تشير الى أنصـــار النظام الالمـــانى الاستعمارى وممثليه من ســـنة ١٩٣٣ الى سنة ١٩٤٥ ، كما تحتوى الى جانب ذلك على جو انفعـــالى أو دلالة مصاحبة تشير الى رفض هذا النظام وادانته وتعبر عن اســـتنكار النزعة الاســـتعمارية والارهابية الغالبة عليه ٠

نتبين من هذه الامثلة الثلاثة أن موقف المتكلم أو الكاتب من الواقعة التى يريد التعبير عنها يلعب دورا هاما فى اختيار الكلمة أو الكلمات المرادفة٠ ومعنى هذا بالنسبة لعملية التواصل اللغوى أن الكلمة الصحيحة هى الكلمة التى تدل دلالة فكرية صادقة على الواقعة المقصودة كما تعبر عن المشاعر والقيم المرتبـــطة بهـذه الواقعة وتستثيرها لدى الطرف الآخر الذى نخاطبه بالكتابة أو الكلام ٠

بهذا نكون قد نبهنا الى أهمية العلاقة التى تربط بين النـــاس وبين الكلمات أثنـــاء عملية التواصل اللغوى ٠ فلا شك أن هناك مجموعة من العوامل الاجتماعية والنفسية التى تســـاهم فى تحديد الكلمات التى نختارها وطريقة استخدامها٠ وتظهر هذه العوامل واضـــحة من خلال المواقف والانفعالات والمشاعر والتداعيات التى ترتبط عند مجموعات معينة من الناطقين أو الـكاتبين باللغة بكلمات معينة ٠ فاستجابة النـــاس أو رد الفعل الذى يصـــدر عنهم ازاء كلمـــة أو جملة معينة لا يتوقف فحسب على تجاربهم الفردية مع الوقائع التى تتعلق بها الجمل والكلمات بل تتوقف على انتـــمائهم الاجتماعى لمجموعة اجتماعية معينة ، كالطبقات أو الجمعيات أو الروابط والاحزاب ، كما تعتمد كذلك على ثقافة هؤلاء الناس وتربيتهم، وعمرهم وجنسهم ٠٠ الخ ٠

يمكننا الآن أن نجمل ما تقدم فنقول ان الكلمات لا تتصف فحسب بخاصية نقل معلومات عن واقعة أو وقائع مختلفة ، بل انها تملك المقدرة على التأثير بطريقة معينة على الاطراف المشتركة فى عملية التواصل اللغوى ٠ وهى تســـتطيع كذلك أن تعبر عن مشاعر سلبية أو ايجابية أو تخلقهـــا





وتؤثر بذلك على موقف الانسان من الوقائع والحقائق **وهنا تكمن وظيفة الكلمات من الناحية العملية والنفعية ·**

- ٣ -

أشرنا من قبل الى أن الكلمة قد استغلت منذ القدم وفطن الناس دائما - بشكل حدسي يقل أو يكثر باختلاف العصور والمجتمعات والأفراد - الى قوة تأثيرها وسلطانها على النفوس والعقول· ولعل أكثر الناس التفاتا فى عصرنا الحاضر الى الوظيفة العملية والنفعية للكلمة هم المعلنون عن البضائع ومنتجات الشركات والاسواق · فكم من مكتب للاعلان يتخصص فى البحث عن أشد الكلمات تأثيرا على القوة الشرائية عند الناس ويدعم أبحاثه بالمقاييس والاحصاءات !

ولا تلبث هذه الكلمات أن تظهر على هيئة أسماء تطلق على البضائع أو فى سياق النص الذى يعلن عنها ·· والغرض منها هو تحقيق وظيفتها النفعية وحث القوة الشرائية لدى المستمع أو القارىء لصيغة الاعلان ، وتشجيعه على الاقبال على البضاعة المعلن عنها ·

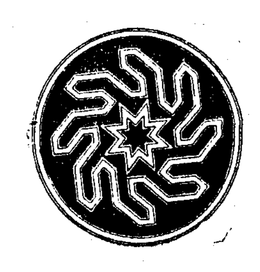
ومن قبيل هذه الدوافع النفعية ما نشاهده من سلوك نجوم السينما أو ملاعب الاستعراضات الغنائية أو غيرها من دور اللهو فى العالم الرأسمالى الذين يبيعون أنفسهم وفنهم تحت أسماء جذابة عذبة الرنين تختلف عن أسمائهم الحقيقية · بل اننا لا نكاد نجد نجما واحدا من نجوم السينما أو الغناء فى أمريكا أو أوروبا الغربية لم يبتكر له دهاة الاعلان اسما جديدا غير الاسم الذى أطلقه عليه أبواه ! **ولا شك أن هذه الاسماء المبتكرة أو المستعارة ذات مفعول أكيد فى اثارة خيال الجمهور وعطفه الى حد ما قد يصل فى بعض الاحوال الى الحب الحقيقى والهيام بالنجم أو النجمة المذكورة ·**

ومن الواجب أن يكون للاعتبارات النفعية أو العملية التى أشرنا اليها دور أكبر من الدور الذى تقوم به الآن فى حياتنا السياسية والتربوية ·· فللكلمة قوة حقيقية وسلطان غلاب على القلوب والعقول ·· ان فى استطاعتها أن توجه الحركات الاجتماعية · وفى امكانها أن تدفع سيرها أو تعوق نشاطها · ويزداد بوجه خاص فى عصرنا الذى يشتد فيه الصراع بين الاستعمار والاشتراكية وبين قوى الاستغلال والرجعية وقوى التقدم والتطور ·· ان الجانبين يتنافسان فى اجتذاب الأفراد الى صفوفهم بحيث يحدد كل منهم موقفه من الصراع الدائر ويشارك فيه بدوره · وأقرب الوسائل التى يلجأون اليها فى سبيل ذلك هى الكلمة ·

لهذا كله يصبح من ألزم الواجبات التى تواجهنا اليوم أن نبحث فى أثر اللغة على تفكير الناس وفهمهم للأمور وتوجيه مشاعرهم وارادتهم ومسلكهم العملى ، والدور الذى يمكن أن تؤديه وسائل الاعلام المختلفة فى احداث الأثر المطلوب ·

وقد يكون من صواب الرأى أن نوجه أنظارنا الى هذه الأسئلة والمشكلات :

ما هى الوسائل التى تلجأ اليها الرأسمالية



للسيطرة على الشعوب الخاضعة لنفوذها ، ونقصد بالسيطرة بهنا جانبها اللغوى الذى تستعين به للتأثير على هذه الشعوب المغلوبة والبعد بها عن مصالحها الحقيقية بل تشجيعها على العمل ضد مصالحها ؟ ..

ما هى الوسائل اللغوية التى تستخدمها الرأسمالية مستعينة بأجهزتها الاعلامية الهائلة التى تنفذ داخل حدود البلاد التى استطاعت أخيرا أن تتخلص من قبضتها وتتحرر من سلطانها ؟ ..

ماذا يستتر مثلا وراء كلمات عذبة الرنين (أى قوية التأثير من الناحية الفعلية) مثل الحرية والديموقراطية والانسانية ومصلحة البشرية التى لا تكف الدعاية الرأسمالية عن استعمالها واساءة استعمالها ليل نهار ؟ !

ما مدى فاعلية عملنا الاعلامى فى البلاد الاشتراكية أو التى تحاول بناء الاشتراكية على الرغم من كل مؤامرات الاستعمار وأعوانه الكبار والصغار ؟ وما مدى نجاح هذا العمل الاعلامى فى صراعنا اليومى مع هذا العدو الغادر المغرور ؟ .. هل نحسن اختيار التعبيرات اللغوية الصحيحة التى تصف العدو وتبين خصائصه وتكشف عن نواياه وأعماله وأهدافه السياسية وغير السياسية؟

كيف نستطيع ـ كل فى بلده أو مجال عمله ـ أن نستغل جميع الامكانيات التى تجعل من الكلمة قوة تحرك شعوبنا ومواطنينا الى العمل من أجل مستقبل أفضل لهم وللبشرية كلها ، وتعبئتهم لكفاح العدو الاستعمارى ، والايمان بالسلام على الرغم من كل المعارك التى يخوضونها ضد هذا العدو ؟ أى الكلمات أقدر على النفاذ الى العقول والقلوب ، وأيها أقدر على اثارة الخيال والانطباع فى الذاكرة ؟ ..

أى الكلمات ينبغى أن نتحاشاها ! ؟

وهل ما تزال لهذا الشعار أو التعبير فائدته العملية ؟

ما مدى نجاح وسائلنا الاعلامية ؟ هل تستطيع الصحافة والاذاعة والتليفزيون أن تنقل أفكارنا ومشاعرنا وارادتنا بالصورة اللغوية الفعالة ؟

وأخيرا فان هذه الأسئلة والمشكلات جميعا ينبغى أن تكون موضوع البحث اللغوى الذى يقرر جدواها العملية . ومن واجبنا أن نجيب عليها ونضعها فى اعتبارنا ونبذل جهودنا فى تدبرها حتى تكون الكلمة عونا لنا على تحرير الانسان والوصول به الى النضج الاجتماعى والقومى والانسانى وبناء عالم تقوم فيه اللغة بدورها الخطير الحاسم فى تحقيق التقدم البشرى والرخاء والسلام والأمن لجميع الشعوب .

مشكلات الشباب نظريا وعقائديا

السيد يسن

يمكن القول ان نهاية الستينيات قد شهدت ظاهرة فريدة لم تسبق في التاريخ هى ثورات الشباب التى اندلعت فى عديد من البلدان ، فى المانيا وفرنسا وفى الولايات المتحدة الامريكية وفى ايطاليا والمكسيك ، وفى بعض البلاد الاشتراكية .

لقد فاجأت هذه الثورات – التى بلغ بعضها ، مثل ثورة الشباب الفرنسية ، حدا من العنف هدد بتقويض النظام القائم – رجال الدولة ورجال الفكر وزعماء الاحزاب والمؤسسات السياسية فى نفس الوقت .

وليس هذا غريبا في الواقع . فالتراث النظرى لعلم الثورة – ان صح التعبير – لم يسبق أن اهتم كثيرا بتحليل دور الشباب على وجه الخصوص فى اشعال الثورات الاجتماعية أو السياسية ، أو فى التصدى لقيادة معارك التغيير الاجتماعى باصطناع الوسائل السلمية أو باللجوء الى أساليب الكفاح العنيفة ان لم يجد الحوار .

لقد هبت الثورة اذن من حيث لايتوقع أحد ..

فمن هم الشباب فى أى مجتمع ؟

هل هم طبقة اجتماعية متبلورة يمكن التعرف على ملامحها وقسماتها ، ونقل وزنها النسبى بالنسبة لباقى الطبقات فى المجتمع ؟

أم أنهم لايكونون طبقة ، وانما قد يكونون جماعة ضاغطة groupe de pression فى بعض الاحيان حين يتصاعد المد الثورى فى بلد ما نتيجة لتلاحم بعض العوامل والظروف؟

وهل يتشابه الشباب في كل المجتمعات من ناحية الايديولوجية التى يعتنقونها، أو الدوافع التى تدفعهم للثورة على النظم القائمة ؟ أم أنهم وان تشابهوا فى بعض السمات، الا أنهم يتميزون بسمات نوعية تختلف من مجتمع لآخر ؟

وهل مشكلات الشباب فى مجتمع اشتراكى تتشابه مع مشكلاتهم فى مجتمع رأسمالى ؟

وماهو النهج النظرى الذى يمكن أن يدرس الشباب على أساسه ؟ هل تكفى الافكار التقليدية العتيقة في علم النفس عن أزمة المراهقة لفهم المشكلات التى تحيط بالشباب وبالثورة التى تضطرم فى أعماقهم ، أم ان هناك حاجة الى تجديد منظورنا العلمى ومناهج بحوثنا ، ان أردنا أن ندرس مشكلات الشباب بطريقة علمية خلاقة ؟

كل هذه الاسئلة وعشرات غيرها ، أثارتها الحركات والثورات التى فجرها الشباب فى عديد من البلدان .

والحقيقة أنه ليس من السهولة الاحاطة بكل المشكلات التى تثيرها هذه الاسئلة فى مقال وجيز، لذلك سنقنع باثارة عدد من النقاط الجوهرية ، لطرحها للمناقشة ذلك أنه لايستطيع باحث علمى أن يزعم استطاعته تقديم اجابات نهائية وحاسمة على هذه الأسئلة التى طرحناها .

وقد يكون من المناسب أن نعالج الموضوع فى قسمين :

نناقش فى القسم الاول مشكلات الشباب من الوجهة النظرية .

ونناقش فى القسم الثانى مشكلات الشباب من الوجهة العقائدية .

كل هذا مع تقديرنا أنه من الصعوبة بمكان فى كثير من الاحيان الفصل بين ما هو نظرى وما هو أيديولوجى .

القسم الاول : مشكلات الشباب من الوجهة النظرية

أصبحت أزمة الشباب – أو بعبارة أدق – أزمة الطلبة ظاهرة عالمية . وبالرغم من أن الاحتجاج ضد النظام القائم فى مختلف المجتمعات ليس مقصورا على الطلبة



بمفردهم ، الا انه يمكن القول أن طلبة الجامعات والمعاهد العليا هم الذين قادوا موجات الاحتجاج العنيفة ضد النظم القائمة ..

واذا استعرضنا ثورات الطلبة في عديد من البلاد كانجلترا والمانيا وفرنساوالولايات المتحدة الامريكيةوايطاليا، لاستطعنا أن نلاحظ حقيقة ذات دلالة ، مؤداها أن مجموعات صغيرة من الطلبة الشبان استطاعت منذ نهاية الخمسينات وبداية الستينات أن تصبح واعية تماما بالتناقضات الكامنة في انساق القيم السائدة والمقبولة في مجتمعاتهم ، ولذلك شرعوا في توجيه النقد النظرى والتطبيقى لها .

وأخذ احتجاج الطلبة يتبلور شيئا فشيئا ، وتزايد دورهم وتحدد في التعبير عن الثورة الكامنة في المجتمع التى تطمح الى احداث تحولات اجتماعية جذرية .

لقد كانت الاهداف الاولى التى انصبت عليهاثورات الشباب هى القيم السائدة التى تحكم المجتمعات ،وسيادة الاتجاهات التجزيئية في المعرفة والثقافة ، والقنوات التى تصب فيها . ولم يقتصر هجومهم على مضمون الدروس والمحاضرات الجامعية ، ولكن تعداه الى تنظيم الجامعات والمعاهد العليا ذاتها ، والى تنظيم وسائل الاتصالالجماهيرية بوجه عام .

وقد كشفوا عن الحقيقة التى مؤداها أن مجموعات صغيرة من الناس تسيطر على وسائل الاتصال وتوجهها لخدمة النظام القائم والحفاظ على وجوده ..

وبالرغم من أن هناك فروقا نوعية متعددة بينثورات الشباب هنا وهناك ، فقد ظهرت سمات مشتركة تجمعبينها جميعا سواء فيما يتعلق باهداف الثورة أو المسائل التى تهاجمها الثورة .

• الثورة البرجوازية .. ثورة قانونية ..
والثورة البروليتارية .. ثورة اقتصادية ..
أما ثورتنا فهى ثورة ثقافية نفسية .

ان حدوث هذه الثورات فى بيركلى، وبرلين، وروما وباريس ، وبكين ، ووارسو ، وطوكيو ، وريودى جانيرو ، ومكسيكوسيتى ، ولندن ، وأماكن كثيرة اخرى فى العالم الثالث ، يؤدى الى التأكيد بأن هناك على المستوى العالمى عامل جديد يتعين استكشاف أبعاده ، حتى يكون ذلك بداية لفهم هذا الموقف الثورى المشحون بالاحتمالات المختلفة .

تحديد وضع الشباب فى المجتمع :

ان التعريف التقليدى للطبقات الاجتماعية المستمد أساسا من الفكر الماركسى لاينطبق على الشباب . فهذا التعريف يركز أساسا على موقف الجماعات الاجتماعية المختلفة من تملك أدوات الانتاج ، ومن النصيب من الدخل القومى الذى تحصل عليه كل جماعة ، وعلى وسيلتها فى فى الحصول عليه .

ومع ذلك فقد شاعت آراء فى الآونة الاخيرة ، وخصوصا بعد حوادث مايو ١٩٦٨ فى فرنسا بين عدد من الكتاب ، ذهبت الى أن الطلبة ـ بالرغم من وضعهم الهامشى فى المجتمع ـ يعدون طليعة للطبقة العاملة .

وذلك على اساس انهم سرعان ماينتهون من دراستهم ويدخلون فى دائرة الانتاج ، ومن هنا فهم يستشعرون المشكلات الخاصة بالعمل الانسانى حتى قبل أن يمارسوه فى التطبيق اليومى .

غير أن هذا التحليل من الميسور رفضه ، فنحن وان كنا نتحدث بشىء من التجريد عن الطلبة أو الشباب ، الا ان ذلك ينبغى ألا ينسينا اختلاف الاصول الطبقية بين الطلبة . ومن هنا وجب أن نتحرز فى الحديث عن ايديولوجية واحدة يعتنقها الطلبة ، بل هناك عدة ايديولوجيات ، وان كان يمكن مع ذلك أن نتلمس بينهم اتفاقا على حد أدنى من وحدة الفكر .

وفى رأينا أن الطلبة يكونون فئة اجتماعية متميزة ، غير أن هذه الفئة يمكن أن تتحول الى جماعة ضاغطة فى سياق اجتماعى وثقافى معين وفى ظل ظروف تاريخية محددة .

غير أن الحديث عن الطلبة باعتبارهم هم وحدهم الذين يكونون العنصر الاساسى فى ثورات الشباب قد يكون مضللا بعض الشىء .

ذلك لان العمال وخصوصا فى ثورة مايو ١٩٦٨ بفرنسا سرعان ما التحموا مع الطلبة ونشأ بينهم حوار عميق ، ونظم عمل مشترك .

ولكن فى الحقيقة ثورة فرنسا لايمكن القياس عليها . فقد كانت هى الثورة الكبرى التى أشعلها الطلبة والتحم بها العمال ، وكادت فعلا ان تقوض النظام القائم .

غير انه من الصعب ان نعثر على حالة مشابهة . فباقى ثورات الشباب اقتصرت فى غالبيتها على الطلبة الذين مثلوا فى الواقع طليعة التغيير الاجتماعى فى بلادهم .

التفسيرات المختلفة لثورات الشباب :

اذا كان الشباب لايمثلون بذاتهم طبقة اجتماعية ، واذا كانوا مجرد فئة اجتماعية لاتتحول الى جماعة ضاغطة الا فى ظروف تاريخية معينة ، فما الذى جعل ثورات الشباب تنتشر فى كل بلاد العالم تقريبا ، وماهى التفسيرات التى تعطى لها ؟

قدمت عدة تفسيرات مختلفة فى محاولة لفهم هذه الظاهرة الجديدة وهى ظاهرة جديدة بالفعل ، لان التصنيفات التقليدية لا تصلح اطارا للحكم عليها ، ومن هنا سادت التناقضات فى التفسيرات المتعددة التى قدمت لفهم هذه الظاهرة .

١ ـ وأول هذه التفسيرات أن عامل التقليد أو المحاكاة قد أسهم فى شيوع حركات الشباب وثوراتهم من

مجتميع لآخر . ولكن هل يمكن أن نقرر ذلك ببساطة ؟ قد يكون التقليد عاملا هاما ، ولكنه لايستطيع أن يقف بمفرده كأســاس للتفسير .. ولذلك يتعين البحث عن التناقضات الكامنة فى كل مجتمع والتى سمحت لهــذه الثــورات أن تشتعل .

٢ ـ وهناك تفسير آخر يستند إلى مجرد « احكام البداهة » وهو يرد ثورات الشباب الى الطيش وقلةالصبر والاحتمال الذى يتميز به الشباب ، ويشير هذا التفسيرالى عدم تسامح الشباب حين يواجهون بالاعــراف الســائدة الجامدة التى يقبلها من هم أكبر سنا منهم .

غير أن هذا التفسير كسابقه قديحمل بعضالحقيقة فى طياته ، ولكنه لايستطيع أن يفسرها كلها فان كانصحيحا فلماذا ثارت حركات الشباب فى حقبة تاريخية محددة ؟

٣ ـ وهناك تفسيرثالث يرد ثورات الطلبة الىرغبتهم فى تعديل أوضاعهم الدراسية سواء بمهاجمة النظم الادارية الخاصة بالقبول فى الجامعة أو بمرات الرســوب المسموح بها .. الخ ، أو ما تعلق بالنظم الجامعية نفسها من ناحية المقررات ونظم الامتحانات وغيرها . غير أن هــذا التفسير لايصلح لتفسير كل ثورات الطلبة فى مختلف البلاد ..

٤ ـ وهناك أخيرا تفسير بالغ الاهمية ، يرد ثورات الطلبة الى الازمة الراجعة الى الزيادة المفرطة فى اعــداد الطلبة . وقد ظهرت هذهالازمة فى كل البلاد تقريبا ،وأحدثت آثارا بالغة السوء على معاهد التعليم العالى ، التى لم تكن معدة الا لاستقبال عدد صغير من الطلبة . وجــزء كبير من الحوار الفرنسى الذى ساد أثناء ثورة مايو ١٩٦٨ تركز حول الاعداد الكبيرة واستحالة قيام علاقة مباشرة بين الاســتاذ وطلبته .

وزيادة عدد الطلبة فى حد ذاتها تعد علامة على التغيرات العميقة التى حــدثت فى البناء الاجتمــاعى ـ الاقتصادى ، والتركيز المتزايد على التعليم المتخصص فيعصر التكنولوجيا . واذا كانت زيادة وقت الفراغ تعد جانبا من جوانب مجتمع الرخاء كما يطلق عليه ، فان اتساع نطــاق التعليم يعد هو الوجه الآخر من العملة .

وايا ماكان الامر ، فان أيا من هذه التفسيرات ، يبدو انه لايستطيع بمفرده أن يقدم تفسيرا لظاهرة ثوراتالشباب ولذلك يرى بعض الباحثين أن تفسير هذه الظاهرة لو وضع من خلال مايطلق عليه **«الثورة الثقافية العالمية»** فانهيستطيع أن يلقى بأضواء أكثر على عواملها المتعددة المركبة .

ولايمكن لباحث ما أن يزعم قدرته على تقديم تفسير نهائى ، ذلك أننا أمام موقف دينامى ديالكتيكى ، حيثالقوى الداخلية للثورة تفعل فعلها وتدفع وتثير مقولات جــديدة للفكر ، وضروبا مستحدثة من الوعى ومن التطبيق الثورى..

ولكن ما هى السـمات الرئيسـية لهـذه الثـورة الثقافية ؟

السمات الاساسية للثورة الثقافية العالمية :

١ ـ أن الاسلوب الذى أتبعه الطلبة الثوريون فى كثير من البلاد قد تجاوز قدرات السلطات التقليدية . فكل وسائل القمع لم تجد فى التعامل معهم . ولعل مرد ذلك الى أنهم كان لديهم أتجاهات ضــد كل انماط السلطة ، التقليدية ، والعقلية ، والبيروقراطية ، والابوية ، وأعدوا انفسهم يوما بعد يوم للاساليب المختلفة الكفيلة بالتعامل معها ..

٢ ـ ويتضمن أسلوب حركات الشباب أيضاأسلوبا جديدا فى القيادة . فالمفاهيم القديمة عن «الزعيم الاوحد» أو «السلطة الابوية» لم تعد مقبولة . والنمط الجديد من السياسى الشاب ينظر لنفسه باعتباره واحدا من كل ، وانه قابل دائما للتغيير والتبديل ، وكذلك ينظر اليه زملاؤه . واذا تكلم فهو لايعبر عن وجهة نظره الشخصية كفرد ،ولكنه يتحدث باعتباره صوتا معبرا عن زملائه ..

٣ ـ ومن أبرز السمات التى لوحظت مرونة وكفاءة الثوريين الشــباب ، فهؤلاء الشــباب الذين كانوا يتهمون بالسلبية وعدم الاكتراث ، أظهروا مقدرة فائقة على العمل والتنظيم .

٤ ـ ومن السمات التى ظهرت أيضــا فى حــركات الشباب ، ظهور نمط جديد من الفرد . وهذا الفرد ليس جديدا تمام الجدة ، فقد سبق أن ظهر مثيله فى حــركات ثورية سابقة ، غير أن مايميز هذا الفرد الجديد حرصهعلى عدم حصر نفسه فى نطاق تخصص ضيق وجامد ، واحساسه بضرورة تكامله مع جماع الحياة الانسانية فى شمولها . غير أن أهم من ذلك كله أن هذا الفرد الجــديد أصبح ظهوره ظاهرة جماعية ، ولم يعد ظهوره حادثة فردية كما كان هو الحال فى الماضى . وهــذه «العبقريات» البــازغة تمتلك عن نفسها صورة مختلفة عن تلك التى كان يمتلكها عن نفســه العبقرى القديم . فهملا يعتبرون أنفسهم حالات استثنائيــة بل يرون انهم حالات عادية ، وان الاصــل أن يكون الـكل مثلهم ..

٥ ـ وتركز هــذه الحركات على الطابع الاجتماعى للفرد، ولم تعد مقبولة تلك القيم الخلقية الفردية التىكانت تحض الفرد على أن ينشغل بأموره هو فقط . كما أنه ليس فيها مكان لمن يحملون التقديس للقيم والحواجز القديمة ، ولايعملون على مخالفتها وتجاوزها ..

الشباب واعادة صياغة البناء الاجتماعى :

ان ثورات الشباب تعد حالات خاصة من الثورة العامة على سيادة السلطة غير الشخصية والابوية والقامعة . ان ثورات الشباب تلقى بالضوء على السيطرة على المؤسسات فى المجتمع وعلى من يملكون سلطة تسييرها .

وتنادى هذه الثورات بأن يمتلك العــاملون زمــام أمورهم فى أيديهم عن طريق الاشتراك الايجابى فى تســيير المؤسسات المختلفة فى المجتمع . فالغرض من سيطرة «الطلبة» على المؤسسات ، هوتحويل السيطرة غير الانسانية الىسيطرة انسانية . هو سيطرة العمال على اتخاذ القرارات ، وذلكبدلا من الوضع الحالى الذى يسيطر فيه على العاملين مؤسسات

ذات طابع غير شخصى ، أو سلطات ذات طابع أبوى تريدفرض الوصاية على سلوك البشر .

من هنا نفهم لماذا تحاول هذه الثورات أن تسير على منوال ثورة كوميون باريس عام ١٨٧١ ، أو ثورة العمال والفلاحين فى روسيا عام ١٩١٧ ، أو ثورات العمال في بريطانيا وغيرها ، التى كانت تكافح فى سبيل سيطرة العمال على الصناعة ، وهى فى ذلك تشبه فى الواقع أى ثورة شعبية .

والحقيقة أن ثورات الطلبة تتفاوت تفاوتا كبيرا فى تحديد أهدافها . فبينما نجد أن الثورة فى ألمانيا تنادى بأن أهدافها هى التغيير الشامل للمجتمع ، باعتبار أن الاقتصارعلى اثارة مشكلات الجامعة والتعليم العالى يعد منظورا بالغ الضيق ، نجد أن ثورة الطلبة في بريطانيا تركز أساسا على مزيد من الاستقلال فى ادارة شئون التعليم فى مواجهة السلطات الجامعية والتعليمية التقليدية . وان كانوا يرون أنه لتحقيق هذا الهدف فلابد من فحص البناء الكلى الشامل والسياقات المختلفة ، الايديولوجية والادارية ، التى تعمل المؤسسات فى ظلها .

ومعنى ذلك أن هذا الاتجاه الاخير ، وان بدأبالمشكلات الطلابية البحتة الا أنه لابد له أن يصل ـ بحكم منطق الامور ـ الى تحليل المجتمع نفسه ، ومن هنا يقترب من الاتجاه الاول .

أى أن حركات الشباب مهما اختلفت نقط بداياتها فهى تركز جهدها على النقد العنيف للمجتمع القائم وللمؤسسات التقليدية التى تسوده .

الطلبة باعتبارهم مثقفين :

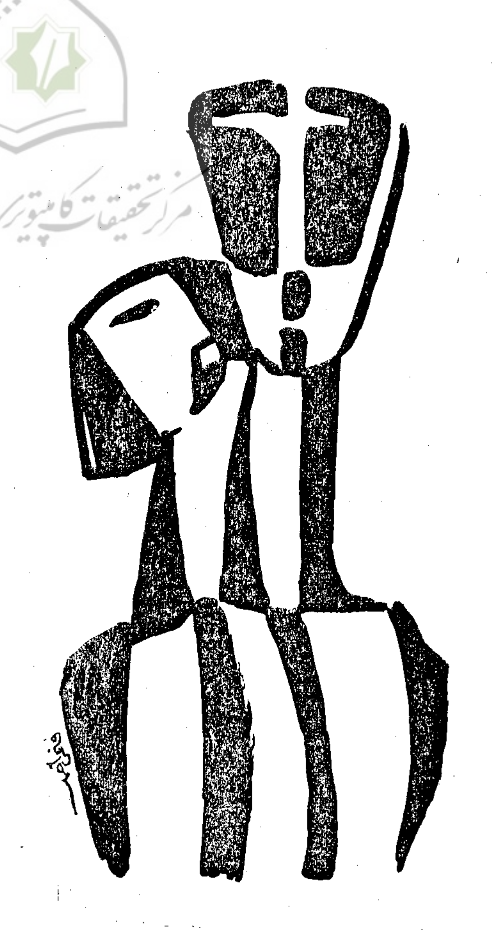
لايمكن الحديث عن الطلبة بغير ربطهم بالمثقفين فى المجتمع . والحقيقة أن مشكلة المثقفين فى المجتمع من وجهة النظر العلمية مشكلة معقدة . فليس هناك اتفاق حول من هو المثقف . فقد تعددت التعريفات التى اقترحت للمثقف ، وتراوحت بين الاتجاهات الفردية التى تركز على الدور الذى يقوم به المثقف بغير ربطه بالسياق الاجتماعى ، والاتجاهات الاجتماعية التى حرصت على ربط المثقف بالسياق الاجتماعى الذى يعيش فى ظله .

١ ـ الاتجاهات الفردية :

من أمثلة التعريفات للمثقف في هذه الفئة تعريف عالم الاجتماع الفرنسى ريمون آرون ، المثقف **«هو الذى يعيش على استخدام الذكاء ومن أجله »** .

وقد جارى بعض الكتاب العرب هذا الاتجاه فذهبوا الى أن «المثقف هو كل من يبدع أو ينقل أو يطبق الثقافة»

ومن الواضح أن هذه التعريفات تركز على وظيفة خاصة تنسب للمثقف ، ولكنها لاتربطه بالسياق الاجتماعى الذى يعيش فيه ، وبغير أن تحدد وضعه بالنسبة للسلم الطبقى فى المجتمع .



٢ ـ التعريفات الاجتماعية :

تسود هذه التعريفات فى الفكر الماركسى أساسا ويمكن أن نحصر عند مختلف المنظرين الماركسيين ثلاثة مفاهيم أساسية للمثقفين :

(أ) المثقفون كفئة اجتماعية متميزة :

يسود هذا المفهوم أساسا عند كاوتسكى . فقد تحدث عن التناقض بين المثقفين والبروليتاريا . وهذا التناقض اجتماعى فى نظره ، ينهض على أساس الطبقات وليس على أساس الافراد ، وهو يختلف عن التناقض القائم بين العمل ورأس المال ، فالمثقف ليس رأسماليا .

صحيح ان مستوى حياته بورجوازى ، ولكنه مضطر الى أن يبيع عمله وأحيانا قوة عمله ، وغالبا مايستغل بواسطة الراسمالى ، ويخضع لضرب من ضروب الهوان الاجتماعى .. ومن هنا فالمثقف لايشعر بأى تناقض اقتصادى مع البروليتارى . ولكن وضعه فى الحياة ، وظروف عمله ، لاتتشابه مع البروليتارى ، ومن هنا ينشأ ضرب من ضروب التناقض فى المشاعر النفسية وفى طريقة التفكير بينهما .

وقد استند لينين فى كتاباته الى هذا التحليل .

(ب) المثقفون وحماية النظام القائم :

ونجد مفهوما للمثقف عند بعض الكتاب الماركسيين لاينطبق الا على فئة ضئيلة هم من يطلق عليهم **«المثقفين الايديولوجيين»** . وهؤلاء الايديولوجيون وظيفتهم **تبرير القمع الذى تمارسه الطبقة المسيطرة على الطبقات المستغلة، واخفاء طابعه الحقيقى حتى يمنعوا هذه الطبقات من أن تعى بأوضاعها وتثور .**

وهؤلاء اذن أشبه بكلاب الحراسة ، الذين وضعوا كل امكانياتهم وقدراتهم فى خدمة النظام القائم .

(جـ) المثقفون التقدميون :

وهناك أخيرا المثقفون التقدميون ، وهم بعض المثقفين الذين ينضمون الى معسكر البروليتاريا .. «ففى اللحظة التى يقترب فيها الصراع الطبقى من لحظته الحاسمة ، وحين تأخذ عمليات تحلل الطبقة المسيطرة ، والمجتمع القديم كله ، طابعا بالغ العنف والقسوة ، تنشق فئة صغيرة من الطبقة المسيطرة لكى تلحق بالطبقة الثورية ، الطبقة التى تحمل فى طياتها المستقبل» ، تماما كما حدث من قبل ، حينما انضم بعض النبلاء الى البورجوازية ، وكما يحدث الآن حينما ينضم بعض البورجوازيين الى البروليتاريا .

٣ ـ تعريف المثقف وفق وضعه فى المجتمع : تعريف جرامتشى :

غير أن المناضل والمفكر الايطالى جرامتشى هو الوحيد فى الفكر الماركسى الذى رفض أن يعرف المثقفين على أساس طبيعة عملهم ، أو نوعية أفكارهم . فقد جهد لكى يقدم نظرية عن المثقفين ووضعهم فى المجتمع .

ويرى جرامتشى أن خطأ المنهج السائد فى النظر الى المثقفين يتمثل فى البحث عن محكات لهم على أساس الصفات الداخلية فى الانشطة الثقافية ، وليس على أساس جماع انساق العلاقات التى تمارس فى ظلها انشطتهم .

وخلاصة رأيه انه فى أى عمل مادى مهما ضؤل شأنه ـ حتى أكثر الاعمال ميكانيكية ـ حدا أدنى من الجانب الذهنى ، أى حدا أدنى من النشاط الذهنى الخلاق ..

ولهذا السبب يمكن القول أن كل الناس مثقفون، ولكن ليس كل الناس يمارسون فى المجتمع وظيفة ثقافية.

ويشرح جرامتشى نظريته فيقول ان كل جماعة اجتماعية تولد لكى تقوم بوظيفة أساسية فى مجال الانتاج الاقتصادى تخلق معها وفى نفس الوقت وبطريقة عضوية فئة أو فئات من المثقفين الذين يكسبونها تجانسها ، ويعطونها الوعى بوظيفتها الحقة ، ليس فقط فى المجال الاقتصادى ولكن فى المجال السياسى والاجتماعى . فصاحب المصنع الرأسمالى قد خلق معه الفنى فى مجال الصناعة، وعالم الاقتصاد السياسى ، ومنظم الثقافة الجديدة ، ومنظر القانون الجديد .. الخ .

المثقفون والعمال :

والحقيقة أن نظرية جرامتشى فى تعريف المثقفين بالغة الاهمية ، لان بعض الباحثين قد استند اليها لتفسير بعض الظواهر الاجتماعية التى برزت فى ثورات الشباب ، تلك هى تلاحم نضال الطلبة مع العمال ..

فاذا كان الطلبة يمكن بسهولة أن نلحقهم بفئة المثقفين فكيف تأتى لهم ـ وهم الذين يعيشون ، حسب التصوير التقليدى للمثقفين ـ فى عزلة عن المجتمع ،أن يشتركوا فى نضال مشترك مع العمال ؟

لقد وجد هؤلاء الباحثون فى تعريف جرامتشى للمثقف الجواب .

وفق هذا التعريف ـ كما أسلفنا ـ لم يعد المثقف ينتمى الى فئة خاصة من البشر المنعزلين اجتماعيا ، بل أصبح وصفا ينطبق على الطلبة كما ينطبق على العمال وغيرهم . فالمثقفون فى نظر جرامتشى ليسوا **هؤلاء الذين** يتعاملون مع الوجود بطريقة مجردة ، ولكنهم هؤلاء الذين **يحاولون فهم حياتهم ويسعون الى تغييرها ، عن طريق ربط نشاطهم بالنشاط الانتاجى فى المجتمع .**

فكل شخص ـ بذلك ـ **يمكن أن يكون مثقفا** اذا اتيحت له الفرصة وشجع على ذلك . **واحدى المشكلات الحادة فى المجتمع الراسمالى أن الابداع لايشجع اللهم الا فى المجالات الضيقة التى يسمح فيها المجتمع** بذلك ، بل ان الابداع فى هذا المجتمع يكاد أن يعاقب عليه خصوصا فى المستويات الدنيا من الانتاج . فالامر الضمنى السائد هو : «اهتم بعملك فقط» وليس من مهمة العامل أن يوجه الانتقادات أو يقترح التجديدات التى يراها جديرة بالتطبيق فذلك عمل السلطات ، أيا كانت طبيعتها .. ودور المثقف ـ وفقا لمفهوم جرامتشى ـ **هو أن يفهم ويفسر وينكر ويتجاوز هذه التمييزات المفروضة على البشر .**

ان مفهوم جرامشي للمثقف له فائدة خاصة ، فى كونه يسد الثغرات – على مستوى تطبيقى بحت – بين الطلبة والعمال حتى يمكن لهم أن يجمعوا جهودهم المشتركة ويوجهوها فى طريق واحد .

ان هذا المنهج فى النظر الى الثورة الثقافية ، يؤدى الى القول أنها ليست فقط ذات وظيفة تنويرية ، **ولكنها أساسا محاولة لتجاوز الفصل بين الفكر والفعل.**

الاطار التقليدى لدراسة مشكلات الشباب :

قبل أن تأخذ ثورات الشباب مداها ، وقبل أن تنفجر في كل المجتمعات تقريبا ، كان هناك اطار تقليدى ساذج تدرس من خلاله مشكلات الشباب . فقد كان يسود الحديث عن مشكلات الشباب المدرسية ، وعن أزمة «المراهقة» التى يمرون بها الى غير ذلك من المصطلحات والمفاهيم . **ولكن أثبتت الاحداث أن هذا الاطار النظرى كله الذى وضعه مجموعةمن «الكبار» لكى يفهموا ويوجهوا مشكلات «الصغار» من الشباب قد عفى عليه الزمن الى غير رجعة .**

ان ثورات الشباب أثبتت بما لايدع مجالا للشك ان هذا هو عصر التجدد . وهذا التجددليس تجدداً سياسيا فحسب ، أو اجتماعيا فقط ، ولكنه تجدد علمى أيضا . فالاطر العلمية القديمة التى تتحدث عن انحراف الشباب وجناحهم ومشكلاتهم السلوكية ، لم تعد تسع الحقائق الجديدة التى أبرزها الشباب بثوراته العارمة فى كل مكان .

لقد ثار الشباب على السلطة . والسلطة هنا ليست مجرد جهاز الحكومة بما يتضمن ذلك من أجهزة القمع المختلفة ، **ولكنها السلطة بالمعنى الاجتماعى ، سلطة الاب في الاسرة التى يستمدها من تقاليد عتيقة ، وسلطة المدرس فى الفصل ، وسلطة الاستاذ فى مدرج الجامعة ، وسلطة الرأسمالى فى المصنع ، وسلطة البيروقراطى فى الحزب .**

ان احتجاج الشباب الذى تمثل فى منازعتهم مع المجتمع القائم ، قد وجه هجومه على السلطة بكل صورها وكل رموزها وكل مقدساتها ، تحت شعار واحد ظل يتردد: هو التسيير الذاتى . وهم بذلك يريدون تأكيد ان عالم الآحاد قد انتهى .. الآحاد الذين يتحكمون في مصائر البشر، وانه لابد أن تسودالديموقراطية بمعناها الحقيقى لاالشكلى ليس عن طريق انتخابات على النسق البورجوازى ، ولكن عن طريق التسيير الذاتى ، أى اشتراك مجموع العاملين فى مرفق ما فى ادارته ادارة جماعية .

ان ماسبق قد يصلح لاعطاء فكرة سريعة عن جيل الشباب الجديد الذى يرفض عالم الكبار الذى صاغوه على هواهم ، ومن ثم فالحاجة ماسة فى نطاق العلوم الاجتماعية والانسانية الى بذل مجهود علمى واع ومستنير لفهم المشكلات الجديدة والنوعيات الجديدة للشباب فىالعالم المعاصر .



القسم الثانى : مشكلات الشباب من الوجهة العقائدية .

هل تتشابه مشكلات الشباب فى المجتمعات الرأسمالية وفي المجتمعات الاشتراكية ؟

لقد قامت ثورات شبابية فى بولندا وتشيكوسلوفاكيا، كما قامت فى فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الامريكية واليابان، فما هو العام وما هو الخاص فى هذه الثورات ، ما هو المطلق وما هو النسبى ؟

الحقيقة أنه ليس من السهل تقديم أجابات دقيقة على هذه الاسئلة . فحركة التاريخ ما زالت تسير ، والموقف الثورى الذى أبرزه الشباب بنشاطهم الخلاق مازال حافلا بالاحتمالات المختلفة .

ولكننا نستطيع لو نظرنا الى مشكلات الشباب نظرة سوسيولوجية عميقة ، أى لو ربطناها بالبناء الاجتماعى لكل مجتمع ، ان نضع أيدينا على السمات العامة وعلى السمات الخاصة لمشكلات الشباب فى المجتمعات المختلفة : المجتمعات الرأسمالية، والمجتمعات الاشتراكية، وما اصطلح على تسميته مجتمعات العالم الثالث .

فى المجتمعات الرأسمالية : الاستهلاك والتكنولوجيا والرخاء .

روج المنظرون فىالمجتمعات الرأسمالية المتقدمةلنظرية مبناها نهاية عصر الايديولوجية وبداية عصر التكنولوجيا .

ويريدون من ذلك اثبات أن هناك فى المجتمعات المتقدمة ، نمطا وحيدا من المجتمعات هو «المجتمع الصناعى» وهذا المجتمع يعتمد على العلم والتكنولوجيا اعتمادامباشرا. ومن شأن ذلك أن يزيد الاستهلاك الى حد لم يحدث من قبل فى التاريخ ، ويعم الرخاء الذى لاحدود له فى هذه المجتمعات .

فى هذه المجتمعات ستختفى الطبقة العاملة نتيجة الثورة التكنولوجية الجبارة ، وستختفى معها مصطلحات الثورة والبروليتاريا والصراع الطبقى ، وكل مفردات هذا القاموس القديم ، الذى ينتمى الى عصر ماقبل التكنولوجيا.

لقد تحولت التكنولوجيا بذلك الى مذهب وايديولوجية جديدة هى التكنسزم . وظن المنظرون الرأسماليون أن الاوضاع الاجتماعية ستستقر في ظلمجتمعات الرخاء العظيمة هذه . غير أن اندلاع الثورات الشبابية فى الولايات المتحدة الامريكية ، التى تزعم أنها حققت منالرخاء مالم يحققه مجتمع آخر فى التاريخ ، ووقوفهم ضد حرب فيتنام وضد المصالح الامبريالية التى تحركها ببطولة وشجاعة ، واشتعال ثورة مايو ١٩٦٨ فى فرنسا ، التى شارك فيها عشرة ملايين عامل وقفوا الى جانب الطلبة ، وثورات الطلبة فى ألمانيا الغربية ، وفى اليابان كل هذه الثورات قد قدمت الدليل العملى على زيف دعاوى المنظرين الرأسماليين الجدد .

فليس صحيحا أن مجتمع الاستهلاك الذى يصوغ الانسان على هدى مصالح المشاريع الصناعية الضخمة ، ويختلق لديه الحاجات اختلاقا ، تحت تأثير الدعاية والاعلان الذى يسوده الغش والخداع ، قد حقق السعادة للبشر.

وثورة الشباب فى هذه المجتمعات موجهة أساساالى صميم الفلسفة الرأسمالية الرجعية التى تسود فيها . وهذه الثورة لاتريد أن تقنع بانصاف الحلول ، بل انها تهدف الى تحقيق تغيير جذرى شامل في الاسس التي تنهض عليها هذه المجتمعات .

بعبارة مختصرة تهدف هذه الثورات الى تغيير بناء السلطة فى المجتمع ، ونزعها من محتكريها ، حتى يشارك فيها أكبر عدد ممكن من الجماهير .

فى المجتمعات الاشتراكية : البيروقراطية والثورة :

لم تقتصر ثورات الشباب على البلاد الرأسمالية ، بل لقد تعدتها الى بعض البلاد الاشتراكية مثل بولندا وتشيكوسلوفاكيا ، فكيف يمكن تفسيرها ؟

من الواضح ان البناء الاجتماعى فى المجتمعات الاشتراكية يختلف اختلافا جوهريا عنه فى المجتمعات الرأسمالية ، ولابد وفقا لذلك أن تختلف مشكلات الشباب فى هذه البلاد .

المجتمعات الاشتراكية تطبق الاشتراكية العلمية وهى أيديولوجية انسانية تؤمن بالانسان وقدراته الخلاقة .

غير أنه تبين من خبرة السنوات الطويلة أن هناك فرقا بين النظريةوالتطبيق . فنتيجة لاوضاع متعددة لايتسع المجال لمناقشتها ، ظهرت فى المجتمعات الاشتراكية بعض الفئات التكنوبيروقراطية التى حددت من مجال مبادرات الجماهير ، وحجرت عليهم باسم الدفاع عن الثورة .

وكان من الطبيعى أن يثور الشباب فى بعض هذه المجتمعات ازاء كل محاولات الارهاب الفكرى باسم الثورة ، تنادى بضرورة فتح مجالات الحرية والابداع أمام المثقفين الاشتراكيين ، والقضاء على الطبقة البيروقراطية .

ومما سبق ، يتضح أنه وان كانت مشكلات الشباب فى المجتمعات الرأسمالية ترد الى سيطرة السلطة على مقدراتهم ومقدرات مجتمعاتهم ، والسلطة هناك تعنىسيطرة الطبقة الرأسمالية على المجتمع ، فان مشكلات الشباب فى المجتمعات الاشتراكية ، ترد الى سيطرة السلطة على اصدار القرارات ، والسلطة هنا تعنى سيطرة فئة اجتماعية تكنوبيروقراطية على المجتمع .

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نلتمس بعض أوجه الشبه بين ثورات الشباب في العالم . فهى ثورات ضد السلطة ، غير ان التشابه يقف عند هذه الحدود ، لان بناء السلطة فى كل مجتمع ، ونوعية الطبقات الاجتماعية التى تحتكرها تختلف اختلافا جسيما .

غير ان ذلك لا ينفى **أننا نستطيع لو حللنا بناء السلطة في كل مجتمع ، أن نصل لفهم نوعية البناء الاجتماعى لكل مجتمع ، ونستطيع بذلك أن نحلل مشكلات الشباب من وجهة النظر العقائدية .**

دراسة السلطة اذن بين الصفوة والجماهير هو فى رأينا المدخل الاساسى لذلك . ويشهد على صدق هذا التحليل ان غالبية ثورات الشباب هاجمت السلطة القائمة **مطالبة بمزيد من اشتراك الشباب في تسيير مقاليد الامور** فى المجتمع . ومن هنانشأت شعارات التسيير الذاتى كصورة أساسية **من صور تحقيق الاشتراك فى السلطة .**

مدخل لدراسة مشكلات الشباب من الوجهة العقائدية

دراسة السلطة بين الصفوة والجماهير

عمن تعبر السلطة فى المجتمع ؟

هـذا سؤال شغل بال الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة قرونا من الزمان ، وتعددت الآراء والفلسفات والنظريات التى تحاول تحديد مكونات السلطة والكشفعن القوى الاجتماعية التى تعبر عنها فى كل مرحلة تاريخية ..

وبرز من بين كل هذه الآراء التحليل الاصيل الذى **قدمته الاشتراكية العلمية للدولة والقانون . فعلى خلاف التصورات المثالية التى تصور الدولة بحسبانها قوة عليا تعلو فوق الطبقات الاجتماعية وتتسم بالحياد ، جاءالتحليل الاشتراكى العلمى ليثبت بأدلة لايرقى اليها الشك ، أن الدولة دائما ليست الا تعبيرا عن مصالح الطبقة الاجتماعية المسيطرة.** ومعنى ذلك انه لكى نحدد طبيعة أى دولة ونوعية السلطة فيها ، فلابد لنا من أن نقوم بتحليل سوسيولوجى **نرصد فيه الطبقات الاجتماعية المختلفة فى المجتمع ،ونحدد وزن كل طبقة وسماتها الاساسية ، وحركة الطبقات الاجتماعية صعودا وهبوطا .** وعلى ضوء نتائج هذا التحليل نستطيع أن نكشف عن القوى الاجتماعية التى تمتلك أعنة السلطة ، والتى تفرض بالتالى **ايديولوجيتها على المجتمع عن طريق الاستعانة بأجهزة الردع كالجيش والشروطة ،** وكذلك من خلال القنوات العديدة التى توجد تحتتصرفها، وبمساعدة الاجهزة المتعددة التى تمتلكها أو تؤثر على اتجاهاتها ، سواء فى ذلك أجهزة الاتصال الجماهيرى من اذاعة وتليفزيون وصحافة ، أو الاجهزة التربوية كالمدارس والجامعات ، أو الاجهزة التثقيفية كدور النشر ، أو الاجهزة الفنية كالمسرح والسينما .. **وهذا الاطار النظرى فى تحليل السلطة يصلح بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية ومجتمعات بلاد العالم الثالث .**

١ ــ التحليل السوسيولوجى للمجتمعات الرأسمالية :

يمكن القول ان التحليل السوسيولوجى للمجتمعات الرأسمالية ــ ان أردنا أن نحدد نوعية السلطة فيها ــأمر ميسور من وجهة النظر العلمية البحتة ، وبحكم طبيعة تكوين الطبقات ذاتها .

واذا طرحنا جانبا العداء السائد فى الدوائر العلمية فى هذه المجتمعات **لاى تحليل طبقى حقيقى موضوعى ،** فانه يمكننا القول انالطبقات **الاجتماعية فى المجتمعات الرأسمالية** من السهل الكشف عنها وحصرها وتحديد العلاقات المتشابكة التى توجد بينها . بل ومن الميسور أيضا تحديد صور **« الحراك الاجتماعى » للطبقة الاجتماعية .** ونعنى بهذا حركة **هذه الطبقات صعودا وهبوطا** .. ذلك انه من بين الحقائق التى كشف عنها علم الاجتماع أن الوضع الذى تشغله طبقة ما فى **البناء الاجتماعى** لاى مجتمع ليس وضعا دائما بل قد يصيبه التغير ، نتيجة عوامل متعددة . **فبعض الطبقات العليا قد تهبط لتصبح طبقات وسطى أو دنيا ، وبعض الطبقات الدنيا أو الوسطى قد تصعد لتصبح طبقات عليا .** وتنبغى الاشارة الى أن هذا الصعود أو الهبوط لايتم عفوا أو نتيجة خبطات عشوائية من صنع القدر ، ولكنه يتم نتيجة عمليات اجتماعية يمكن ردها الى مبادىء علمية واضحة وكان ذلك يرد الى انه فى المجتمعات الرأسمالية توجدأساسا طبقتان : طبقة المستغلين من أصحاب الاعمال وطبقةالمستغلين من الاجراء والموظفين وغيرهم الذين لايملكون سوى قوة عملهم، أو خبرتهم الفنية أو العملية . ولاينفى ذلك بطبيعة الحال وجود طبقات اجتماعية أخرى تندرج تحت هذه الطبقة أو تلك ، كالطبقة الوسطى بتفريعاتها المتعددة . ولكن كل هذا لا ينفى ان معيار ملكية وسائل الانتاج حاسم فى التفرقة بين الطبقات الاجتماعية .

والواقع أن التحليل الطبقى للمجتمعات الرأسمالية كانت تقف ضده دائما السلطة فى هذه المجتمعات من خلال أجهزتها المتعددة التى أشرنا اليها . فمثل هذا التحليللابد أن يؤدى الى الكشف عن حقيقةالمصالح التى تحميها السلطة بالرغم من ادعائها انها تعبر عن المجتمع ككل ، وبغض النظر عن وسائل الديموقراطية الشكلية التى تطبق فى انتخاب رؤساء الجمهوريات أو فى انتخاب أعضاء البرلمان .

ويبدو ذلك واضحا تمام الوضوح بالنسبة للمجتمع الامريكى ، الذى تندر فيه **الدراسات العلمية الاجتماعية التى حاولت أن تكشف عن التكوين الطبقى للمجتمع .** وتبدو بهذا الصدد دراسات عالم الاجتماع الامريكى الشهير س . رايت ميلز استثناء على القاعدة .. فقد أجرى ميلز عدة دراسات علمية عن «الطبقة الوسطى» وعن «صفوة السلطة» . وقد اهتم فىالدراسة الاخيرة على وجهالخصوص بالكشف عن السلطة الحقيقية فى المجتمع الامريكى ، وعن الطبقات التى تمتلكها . وليس غريبا ان عاش ميلز ــ بسبب دراساته الجسورة هذه ــ طريد الجامعات الامريكية التى تربطها بالسلطة ألف رباط ورباط .

ومثل ميلز فى ذلك الاقتصادى الشهير بول باران صاحب الكتاب القيم«الاقتصاد السياسى للتنمية» الذىلاقى من المتاعب مالاقى نتيجة دراساته العلمية التى حاول فيها الكشف عن الوجه القبيح للاستغلال الاقتصادى ..

وخلاصة ذلك كله ، انه بالرغم من وجود عقبات عديدة أمام الباحثين العلميين الذى يهدفون الى رسم صورة موضوعية للطبقات الاجتماعية ، الا انه يمكن بصورة أو بأخرى التغلب على هذه العقبات ، كما حدث فى عديد من الحالات . ولاشك أنه مما يساعدهم فى ذلك «نقاء» التكوين الطبقى فى هذه المجتمعات ان صح التعبير . فكل طبقة اجتماعية حدودها واضحة ، وحتى فى حالة صعود بعض هذه الطبقات أو هبوط طبقات أخرى فيمكن — الى حد كبير — تتبع هذه العمليات ورصدها وتفسيرها . والمثل البارز على ذلك التغييرات الطبقية فى المجتمع الامريكى المعاصر نتيجة الثورة العلمية والتكنولوجية . فقد ارتفعت بعض شرائح الطبقة العمالية لتصبح فى مستوى الطبقة الوسطى ، وهبطت بعض شرائح الطبقة الوسطى لتصبح في مستوى الطبقة العمالية ، وهذه العملية المزدوجة يستند اليها بعض علماء الاجتماع فى التنبؤ باختفاء الطبقة العاملة على المدى البعيد . وهذه النبوءة فى الواقع احدى القضايا الخلافية المثارة فى الصراع العنيف حول مشكلة الايديولوجية والتكنولوجيا التى سبق لنا أن أشرنا اليها .

واذا كان هذا هو الوضع فى المجتمعات الرأسمالية، فما هو الحال فى المجتمعات الاشتراكية ؟

٢ ـ التحليل السوسيولوجى للمجتمعات الاشتراكية :

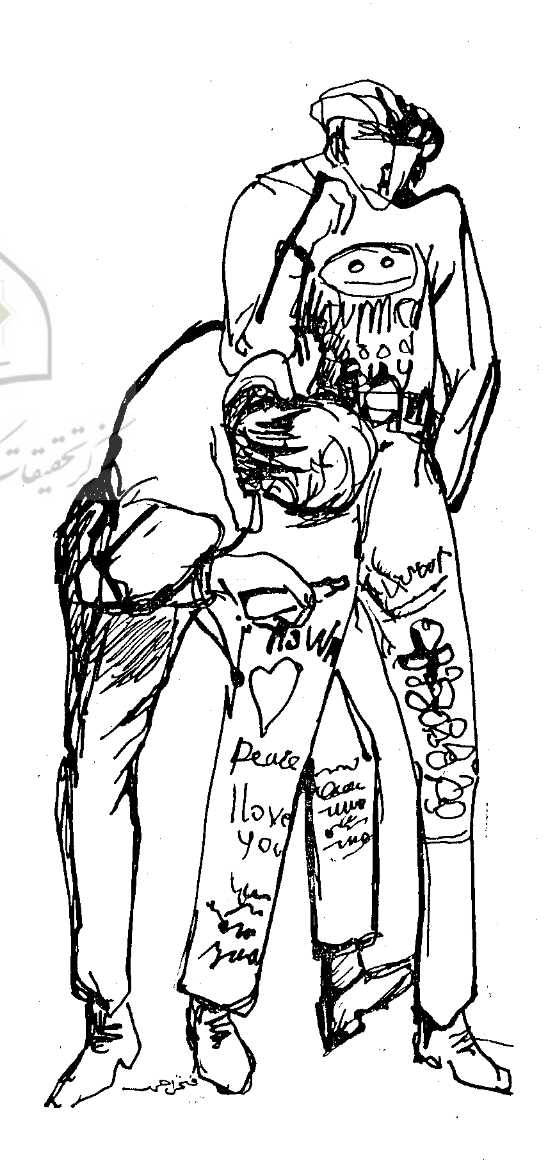
مصطلح المجتمعات الاشتراكية فضفاض ، ذلك انه ان لم يحدد بدقة من شأنه أن تجتمع تحت لوائه انماط شتى من المجتمعات التى قد تجمعها وحدة الفكر والتطبيق الاشتراكى ، ولكن يفرق بينهما الاشواط التى قطعها كل مجتمع فى طريق الثورة الاشتراكية ، والخصائص النوعية الخاصة بكل منها .

ويقف الاتحاد السوفيتى ـ فى هذا المجال ـ بوصفه أول دولة اشتراكية فى التاريخ ، ليحتل مكانا خاصا . فسبقة فى تطبيق نظرية الاشتراكية العلمية ، والتحولات الثورية الكبرى التى حدثت فى كيان المجتمع السوفيتى ، وغيرت من معالمه وقسماته تغييرا جرهريا ، تجعله ينفرد ـ من وجهه النظر السوسيولوجية ـ بوضع خاص .

واذا نظرنا مثلا الى الوضع الطبقى فى المجتمع السوفيتى نجد أن مصير الطبقات الاجتماعية المتعددة قد تحدد بصورة حاسمة وقاطعة منذ وقت مبكر ، أى منذ الوقت الذى تم فيه نهائيا تأميم وسائل الانتاج لكى تصبح ملكا للشعب .

ونحن نعلم ـ على ضوء الاشتراكية العلمية ـ أن ملكية وسائل الانتاج هى العامل الحاسم الذى تتشكل وفقا له الطبقات الاجتماعية. فالطبقات الاجتماعية المالكة لوسائل الانتاج تختلف بطبيعة الاحوال عن الطبقات الاجتماعية المحرومة من ملكية وسائل الانتاج .

وكان هذا القرار الثورى اذن بداية التغير الاجتماعى الموجه للمجتمع السوفيتى . ونقصد بأنه كان بداية ، أن مجرد تأميم وسائل الانتاج لم يمكن من شأنه أن يقضى آليا على الطبقات الاجتماعية وعلى التمايز بينهما . فالطبقة الاجتماعية وان تحدد وضعها فعلا طبقا لوضعها بالنسبة للبناء التحتى فى المجتمع ، ونعنى قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، الا أن لها أيضا بناء فوقيا يتكون من القيم والمعتقدات والافكار والتصورات الدينية والقانونية الخاصة بها ، أى الايديولوجية بعبارة مختصرة .وهذه الايديولوجية لا تستطيع قوة ما أن تقضى عليها بجرة قلم أو بمجرد أصدار مرسوم أو قانون . فقد يختفى أساسها الاقتصادى ـ نتيجة لظروف متعددة ـ ولكن قد تبقى الايديولوجية فى المجتمع لفترة قد تقصر أو تطول .



وفى هذه الفترة قامت البروليتاريا – باعتبارهاالطبقة الاجتماعية الثورية صاحبة المصلحة فى التغيير – بتسلم مقاليد السلطة ، وقادت المجتمع نحو تحقيق الاهــداف الاساسية للاشتراكية ، وذلك فى المرحلة الانتقالية التى توصف بأنها مرحلة «ديكتاتورية البروليتاريا» . وهى المرحلة التى تم فيها تصفية الطبقات الاجتماعية القديمة المستغلة تمهيدا لبناء المجتمع الجديد الذى لايقوم على الطبقات وانما على الاشخاص .

واذا سلمنا بما يذكره الفيلسوف الفرنسى التوسير فى كتابه « دفاعا عن ماركس ، باريس ، ١٩٦٦ » فان المجتمع السوفيتى قد انتهت فيه مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا مما من شأنه أن يبدأ عهدا تاريخيا جديدا . ذلك أن السوفيت يقولون : عندما اختفت الطبقات المتصارعة ، وأدت ديكتاتورية البروليتاريا مهمتها ، ولم تعد الدولة دولة طبقة وانما اصبحت دولة الشعب كله ، فالناس فى الاتحاد السوفيتى يعاملون بغير تمييز طبقى أى يعاملون كأشخاص . ومن هنا حلت – فى مجال النزعة الانسانية الاشتراكية – الافكار التى تتعلق بالشخص محل الافكار التى كانت تتعلق بالطبقة ".

ومعنى ذلك كله ان المسرح الاجتماعى السوفيتى لم يبق فيه طبقات اجتماعية ، بعد أن انتهت المهمة التاريخية البروليتاريا ، واصبحت الدولة دولة كل واحد ، وتحولت السلطة لتصبح فى خدمة الجماهير جميعا دون أدنى تمييز .

كل هذا صحيح على مستوى الفكر الرسمى ولكن ماذا عن الواقع ؟

بعبارة أخرى لو اردنا أن نقوم بتحليل سوسيولوجى للمجتمع السوفيتى أو لغيره من المجتمعات الاشتراكية فماذا نجد ؟

سنجد أن الطبقات الاجتماعية بسماتها التقليدية قد اختفت حقا ، ولكن سنرى أيضا انه قد نشأت صور جديدة من التمايز الاجتماعى ، ليس فى صورة طبقات ، مادام التعريف التقليدى للطبقة فى الاشتراكية العلمية يربطها بملكية أدوات الانتاج التى امحت فعلا ، ولكن فى صورة فئات اجتماعية .

ونستطيع لو حللنا نوعية هــذه الفئات الاجتماعية المتميزة ان نعثر على من بيدهم مفاتيح السلطة فى المجتمع. وتبدو من ثم صيغة «دولة الشعب كله» تجريدا يخفى بعض الحقائق الاجتماعية .

وقد نشرت بعض الدراسات العلمية التى أظهرت كيف ان بعض الفئات الاجتماعية مثل فئة «التكنوقراط» تهيمن فى بعض المجتمعات الاشتراكية على مراكز اصدار القرارات ، وان أعضاءها بصورة أو بأخرى اخذوا يحلون بالتدريج محل «الايديولوجيين القدامى» الذين وان امتلكوا الوعى السياسى الثورى الا انهم لايمتلكون الخبرة العلمية والفنية فى عالم اصبح فيه للتكنولوجيا شأن كبير .

ومعنى ذلك كله أن فهم نوعية السلطة فى المجتمعات الاشتراكية لم يعد يكفى بصدده القناعة ببعض الصيغ النظرية العامة ، أو بتحديد المراحل التاريخية المختلفة التى قطعتها هذه المجتمعات والتى لاشك فيها ، وانما ينبغى أن يعتمد فى المقام الاول على تحليل سوسيولوجى متعمق للبناء الاجتماعى فى المجتمعات الاشتراكية ، حتى تتكشف الاوضــاع الطبقية – أو ما حل محلها من تدريجات اجتماعية أخــرى – على حقيقتها . على ضوء هذا التحليل نستطيع أن نحدد نوعية السلطة فى المجتمع الاشتراكى ".

٣ – التحليل السوسيولوجى لمجتمعات العالم الثالث :

وهانحن هنا أيضا بازاء مصطلح فضفاض آخر : العالم الثالث. هذا العالم الجديد يضم تحت لوائه أقطارا شتى، ومجتمعات مختلفة ، يوجد بعضها فى القارة الامريكية ونعنى شعوب أمريكا اللاتينية ، وبعضها يوجد فى افريقيا ، والبعض الآخر فى آسيا .

هذا العالم الثالث وان كانت تجمع بين اقطاره سمات مشتركة لاشك فيها ، اهمها أن عددا كبيرا منها اقطار تحررت حديثا من نير الاستعمار ، وهى كلهــا تعــانى من التخلف الاقتصادى والاجتماعى ، وتحاول جاهدة أن تنفلت من آثار التبعية الاقتصادية ، الا انه مما لاشك به أن لكل قطر تاريخا اجتماعيا خاصا يحدد امكانيات تطوره ، ويفرض الحدود التى لايستطيع أن يتخطاها فى مسيرته نحو التقدم .

ولذلك فليس هناك من صيغة واحدة تصلح لتطبيقها – من وجهة النظر الاجتماعية – على بلدان هذا العالم . ومعنى ذلك اننا لسنا ازاء مجتمعات متشابهة كالبلاد الرأسمالية أو الاشتراكية ، مما يسهل الى حد كبير مهمة دراستها عن طريق التعميم ، الذى يعتمد على وحدة القوانين الاجتماعية التى تحكمها .

ومعنى ذلك ان هنــاك حاجة لاجراء تحليل سوسيولوجى متعمق لكل بلد على حدة ، لتحديد الوضع الطبقى فيه ، تمهيدا لابراز نوعية السلطة المهيمنة على تقاليد الامور فيه ".

خاتمة :

بهذا نصل الى خاتمة هذه الدراسة الوجيزة لمشكلات الشباب من الوجهة النظرية والعقائدية . ولم يكن فى مقدورنا أن نقدم دراسة وافية لكل نقطة من النقاط التى عالجناها فى صلب البحث . فالموضوع – على جدته – واسع الاطراف ، يلمس جوانب متعددة نظرية وتطبيقية وواقعية .

ونرجو أن نسهم بهذه الدراسة فى اثارة النقاط الاساسية لهذا الموضوع الحيوى الذى اخذ يفرض نفسه بالحاح على كافة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية والانسانية فى الوقت الراهن .

ان مشكلات الشباب أصبحت التحدى الذى يواجهه الباحثون العلميون ورجال الفكر ورجال العمل معا ، واقد آن الاوان لكى نقابل هذا التحدى بفكر مفتوح ، وبمنهج علمى دقيق ، وبموضوعية شاملة ، فذلك هو السبيل الوحيد لفعل اجتماعى رشيد .

السيد يس



د. فؤاد زكريا

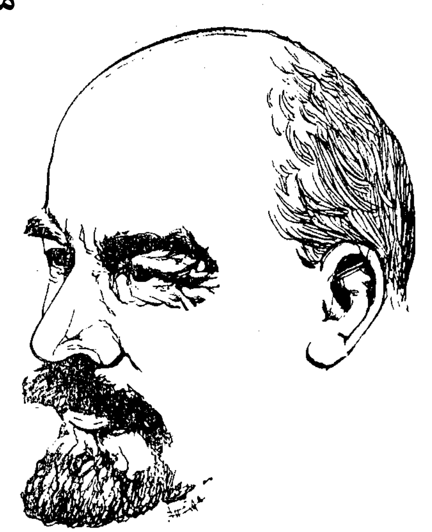
منذ أن ظهر المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر وهو يحاول أن يضع الفلسفة في اطار العلم عامة ، أو في اطار علم بعينه ، وفي الحالة الأخيرة كان العلم الذي توضع الفلسفة في اطاره هو عادة العلم الذي يتفوق على غيره في فترة معينة ، بحيث يعد أنموذجا للمعرفة البشرية بوجه عام . وهكذا ظلت وضعية القرن التاسع عشر تتخذ من العلم الطبيعي مرشدا وموجها للفكر الفلسفي ، وللعلم الانساني بوجه عام ، وأصبحت مصطلحات العلوم الطبيعية شائعة التداول عند وصف المجتمعات الانسانية ، بل عند وصف الذهن الانساني وما يدور فيه من عمليات .

وعلى الرغم من أن العلوم الطبيعية لم تفقد أهميتها في القرن العشرين ، بل اكتسبت مزيدا من المكانة بوصفها المثل الأعلى للمعرفة الدقيقة ، فان التحول الهائل الذي طرأ عليها منذ بداية هذا القرن ، والذي أدى الى ارتفاع مكانتها على هذا النحو ، كان يتمثل في اصطباغها على نحو متزايد بالصبغة الرياضية ، وفي استغلالها للتقدم الرائع الذي أحرزته الرياضيات الى حد كاد يضيع معه التمييز بين مجالي العلوم الرياضية والطبيعية .

وحين ظهرت العلوم الرياضية بهذا المظهر البالغ الأهمية ، تحولت اليها الفلسفة الوضعية لتتخذ منها أنموذجا للفكر الانساني . ولما كان الطابع المميز للرياضة الحديثة هو التحليل ، فقد أصبحت الفلسفة الوضعية بدورها فلسفة تحليلية ، وأصبح المنطق هو العلم الرئيسي الذي تركز فيه هذه الفلسفة جهودها ، والذي يمثل أقسى جهد يبذله الفكر الفلسفي من أجل الاقتراب من مجال العلم .

هناك اذن وضعية قديمة ، أو وضعية تقليدية ، ووضعية جديدة ، وهذه الأخيرة تتلاقى في نقاط كثيرة مع « التجريبية المنطقية » ، ومع « فلسفة التحليل » ومن اليسير على المتخصصين أن يكشفوا عن نقاط الاختلاف بين الوضعية القديمة والجديدة بل عن الفوارق الدقيقة في داخل مختلف تيارات الوضعية الجديدة ذاتها . ولكن هذا لا يحول دون تأكيد وجود عناصر مشتركة قوية واضحة المعالم ، تتسم بها الفلسفة الوضعية في عمومها . وهذه العناصر المشتركة كانت مثارا لخلاف حاد بين المفكرين منذ أن ظهر ذلك المذهب حتى اليوم ..

وقد اشتهرت بيننا مجموعة من الكتابات التي





خصصت لنقد الوضعية (فى صورتها المنطقيـة بوجه خاص) ، واستعان بها كلها ، أو بعضهـا ، عدد غير قليل من كتابنا الذين ناقشوا الفلسفـة الوضعية على صفحات الكتب والمجلات ، بل والجرائد اليومية . ولعل أشهر هذه الكتب وأكثرها انتشارا (بين مثقفينا الماركسيين بوجه خاص) كتاب «دفاع عن الفلسفة ، ضد الوضـعية والبرجماتية » ، تأليف موريس كورنفورث . ولا يقـل عن ذلك شهرة كتاب « نقد للوضعية المنطقية » من تأليف أ. م. جود ، ثم كتـاب « فحص (أو اختبـار) للوضعية المنطقيـة » تأليف ج. ر. واينبـرج ، وكتاب « ميتافيزيقا الوضعية المنطقية » لجوستاف برجمان .

هذه الكتب أشاعت بيننا اتجاها الى نقد الفلسفة الوضعية على أسس تكاد أن تكون ثابتة . فقـد أصبح من المألوف نقد هذا المذهب بناء على نوع من التناقض الداخلى الذى يتسم به . فيقـال عندئذ على طريقة جود ان الوضعية تنطوى فى ذاتها على كثير من العناصر الميتافيزيقية التى تدعى أنهـا تعمل على تفنيدها ، أو يعاب عليها تخلفها السياسى والأيديولوجى بطريقة ساذجة لاتخلو من السطحية (على طريقة كورنفورث) . ولم يكن تكرار هـذه الانتقادات النمطية فى عشرات المقالات حائلا دون ترديد كل من يريد أن يجرب عضلاته فى ميـدان الفلسفة لنفس الأفكار ونفس الحجج ، كلما بدا له أن يصدر حكما على المذهب الوضعى .

على أن الفكر الفلسفى لا يثرى بترديد حجـج تسير على وتيرة واحدة ، مهما تغير أسلوبهـا ، بل ان المشكلة الواحدة يمكن أن تـكتسب ألوانا جديدة ، وتدرس من زوايا غير مألوفة ، كلما جدت ظروف تبرر اعادة تفسير الفكر المألوف فى ضوء جديد ، وكلما أجهد العقل الانسانى نفسه فى البحث عن جوانب غير مطروقة للظاهرة ، تكشفها له الظروف الجديدة التى أصبح يتأمل هذه الظاهرة فى اطارها .

ولعل الجزء الذى قدم فيه المفكر المعاصر المشهور « هربرت ماركيوز» نقده الحاسم للفكر الوضعى ، فى صيغته الحالية ، وهى صيغة التحليل اللغوى ، يعد مثلا بارزا للقدرة على القاء أضواء جديدة على ظاهرة كانت موجودة فى عالم الفكر منذ عشرات

السنين ، ولكن تطور أحداث المجتمع أصبح يحتم تأملها من منظور جديد • هذا النقد يكشف عن تلك الحيوية التي يكتسبها الفكر حين يصبح قادرا على متابعة أحداث العصر واعادة تأمل البناءات الفكرية القائمة من خلال هذه الأحداث ، وهو فى الوقت ذاته درس بليغ يثبت أن الجمود والتكرار والترديد ، فى مجال الفكر ، راجع الى قصور فى العقول التى تمارسه ، وان مجال الاجتهاد والتجديد مفتوح على الدوام لكل من يبذل فى سبيله الجهد المطلوب •

على أننا حين نقدم رأى ماركيوز العميق فى عيوب الفلسفة الوضعية ، لا نود أن نكتفى برد آرائه بطريقة سلبية ، بل نود أن نستخلص من العرض الذى نقدمه نتائج فلسفية ايجابية • وأفضل سبيل الى ذلك هو مقارنة النقد الذى وجهه الى الوضعية بنقد آخر مشهور سبق أن وجهه لينين الى احد أشكال هذا المذهب فى الأعوام الأولى من القرن العشرين • وسوف تتكشف لنا من خلال مواجهة كل من هذين المفكرين بالآخر ، أفكار مثمرة كثيرة ، بل ستثار مشكلات فكرية حافلة بالامكانات ، فضلا عن أن هذا التقابل فى الرأى يمكن أن تكون له دلالة عميقة فى بحث موضوع الصلة بين الفكر الفلسفى وبين أساسه الاجتماعى واطاره السياسى •

أول ما يستلفت الانتباه فى معالجة ماركيوز للفلسفة الوضعية هو استخدامه للفظ «الوضعية» بطريقة يعترف هو ذاته بأنه تعمد أن تكون مؤدية الى الحط من قدر هذا المذهب ، وبأنها لا تخلو من تصرف أو تلاعب فى اللفظ • ذلك لأن كلمة Positivism ، التى تدل على الوضعية ، تدل فى الوقت ذاته على الايجابية (فى مقابل الاتجاه الى النفى أو الرفض) ، وبالتالى على قبول ما هو موجود ، أو تركه على ما هو عليه • وفى كتاب « العقل والثورة » يأتى ماركيوز بشواهد قاطعة تثبت أن المذهب الوضعى كان منذ بداية نشأته أى فى وضعية أوجست كونت وتلاميذه فى القرن التاسع عشر ، مرتبطا بنوع من النزعة المحافظة فى مجال الساسة ، ومن الرضوخ للنظام الاجتماعى القائم والرغبة فى المحافظة على الأوضاع السائدة ومحاربة أى اتجاه الى تغييرها • ومن المؤكد ان النصوص التى أوردها ماركيوز فى هذا الصدد تثبت على نحو قاطع أن وجهة نظره ترتكز على أساس متين ، وأن اتهامه للوضعية ــ فى صورتها الأولى على الأقل ــ بأنها فى صميمها محافظة على الأوضاع القائمة ، هو اتهام له مايبرره •• والواقع أن نزوع هذا المذهب الى تأكيد « الوضع » القائم يمكن أن يستدل عليه من اسمه ذاته ، سواء فى ترجمته العربية وفى أصله الاجنبى فضلا عن أن الأصل الاجنبى يضيف معنى الايجابية والتأكيد ، الذى سبقت الاشارة اليه ، والذى قلنا انه ايجاب بالنسبة الى ما هو موجود بالفعل ، وتأكيد له ، واستبعاد لكل ما يقف من هذا الموجود موقفا سلبيا رافضا •

على أننا لا نود أن ندخل فى تفاصيل النقد الموجه الى الوضعية القديمة ، ولذا سنترك آراء ماركيوز فى « العقل والثورة » جانبا ، ونركز بحثنا على العرض الذى يتضمنه كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » ، وهو كتاب يحوى فى فصوله الأخيرة نقدا فلسفيا له قيمته الكبرى ، وان كانت شهرة الكتاب ترجع أساسا الى فصوله الأولى التى انتقد فيها الانسان المعاصر ومجتمعه انتقادا مباشرا ، بحيث انه قد يكون من المحتمل ألا يكون الشباب المتمرد الذى قرأ عشرات الألوف من نسخ كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » قد قرأ هذه الفصول الفلسفية الا فى أحوال نادرة •

يحدد ماركيوز معنى الوضعية بأنها تنطوى ، منذ بداية استخدامها ، على ثلاثة معان :

١ ــ تحقيق الفكر المعرفى عن طريق تجربة الوقائع •

٢ ــ توجيه الفكر المعرفى الى العلوم الفيزيائية بوصفها أنموذجا للدقة والتيقن •

٣ ــ الاعتقاد بأن التقدم فى المعرفة يتوقف على هذا التوجيه • على أن الوضعية فى صورتها الحاضرة لا تستمد الوحى ــ كما قلنا من قبل ــ من العلم الفيزيائى وحده ، بل تستمده أساسا من العلم الرياضى ، الذى تربط بينه وبين الفلسفة من خلال المنطق ، فتكون ثمرة هذا الارتباط مذهبا فى التحليل اللغوى يرى أن وظيفة الفكر الفلسفى هى ايضاح اللغة وتحليل ألفاظها ومفاهيمها وتراكيبها ، ويحارب كل نظرة تعتقد أن للفلسفة أية وظيفة أخرى •

فما هو الشكل الذى تتخذه الوضعية المعاصرة فى صورتها التحليلية ؟ انها تتخذ شكل تفكير علمى ، فى مقابل التفكير الغامض ، المختلط ، الميتافيزيقى ، الانفعالى ، اللامنطقى ، الذى دأبت المذاهب الفلسفية التقليدية على ممارسته • ولكى تحقق فلسفة التحليل أنموذج العلمية هذا ، تتخذ طابع النسق الشكلى أو الرمزى الخالص الذى ينطوى على ذاته ، كما تتخذ من جهة أخرى طابع التجريبية الشاملة • وهى فى كلتا الحالتين تحذرنا بلا انقطاع من التناقض مع عالم الحديث والسلوك الشائع ، ومن محاولة تجاوزه أو رفضه •

فما الهدف الذى تسعى اليه فلسفة التحليل من تحذيرها هذا ؟ انها تستهدف علاج الفكر أو شفاءه من الرغبة فى تجاوز حدود الاستخدام اللغوى « الصحيح » ، أى المتعارف عليه • وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا فى نظرها مرضا ، ويكون الفيلسوف صاحب المذهب الميتافيزيقى شخصا لابد من علاجه ، وتكون كتابات الفلسفة التحليلية « وصفات » طبية مطولة تستهدف وقاية القارىء – كلما أراد أن يستخدم اللغة فى التعبير عن فكره – قبل أن يصبح بدوره مريضا يحتاج الى علاج •

فاذا تساءلت عن السبب الذى يدعو هذه الفلسفة الى أن تخصص كل هذا الجهد والعناء ، وتكرس عشرات الألوف من الصفحات لعلاج العقول من مرض كان ينتابها فى الماضى ، كان الرد هو أن التنبيه المتكرر ، الذى لا ينقطع ، الى خطورة هذا الداء يرجع الى أنه ليس مماثلا لتلك الأدواء التى يمكن أن تعالج مرة واحدة لتختفى بعد ذلك الى غير رجعة • انه داء اذا عولج مرة فانه لا يلبث أن يعود ، واذا تخلص منه عصر ، عاد الى الظهور فى عصور تالية ، بل ان الخلاص التام منه يكاد يكون فى حكم المستحيلات ، الا اذا تدرب المرء على أساليب العلاج والوقاية الشاقة التى تصفها له كتابات التحليليين •• انه داء لم يعبر أحد عن طبيعته خيرا مما عبر عنها « كانت » فى السطور الأولى من مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » ، حين وصف نزوع العقل الى الميتافيزيقا بقوله : « من عجيب أمر العقل البشرى أنه فى أحد ضروب معرفته تثقل كاهله أسئلة لا يملك أن يتجاهلها لأن طبيعة العقل ذاته هى التى تفرضها ، ولكنه فى الوقت ذاته لا يملك أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدراته » •

وكما أن علم الاجتماع – الذى ظهر أصلا بفضل جهود الوضعية القديمة – يسعى فى المجتمع الصناعى الحالى الى معالجة كل انحراف عن القواعد المقبولة فى المجتمع ، والى كشف السلوك الشاذ فى المجتمع الصناعى وتقويمه ، واستبعاد الأفكار النقدية التى يمكنها أن تقيم رابطة بين هذا السلوك غير العادى وبين المجتمع ككل – فكذلك يكشف التحليل كل ما هو غير مألوف ، وغير معترف به فى اللغة المعتادة أو التجربة الشائعة • صحيح أن فلسفة التحليل ليس لها ذلك الهدف العملى المباشر الذى يتجه نحوه علم الاجتماع القائم على أسس وضعية ، وان كفاحها ضد تجاوز عالم الحديث الشائع لا ينبغى أن يربط مباشرة بالكفاح ضد تجاوز المجتمع القائم على المستوى السياسى ، ولكن الصلة بين طريقة التفلسف النظرى وبين الأيديولوجية تظل مع ذلك قائمة ، وتتجلى براعة ماركيوز أوضح ماتكون فى تحديد معالم هذه الصلة •

ان فلسفة التحليل تتخذ من الاستخدام الشائع للألفاظ ، ومن السلوك المعترف به ، مرجعا لها ، وتحدد مهمتها بأنها استبعاد التصورات التى تتجاوز هذه الاستخدام • وعلى ذلك فان موقفها من التراث الفلسفى يتسم بأنه مضاد لطرق التفكير التى صاغت مفاهيمها على نحو متوتر ، بل متناقض مع أساليب التفكير والسلوك الشائعة • وبعبارة أخرى فان موقفها مضاد ، مثلا ، لفلسفة هيجل ، الذى كانت الصفة المميزة للعقل فى نظره هى التناقض ، وكان السلب أو النفى هو المبدأ الذى يحكم وضعه لتصوراته • فالاطار الذى تتحرك فيه فلسفة التحليل اللغوى لا يسمح أصلا بهذا التناقض لأن المعيار الذى تقيس عليه الصواب أو الخطأ هو الاستخدام القائم فعلا للغة ، وطرق السلوك المعترف بها •

ومن ثم كانت الوضعية صراعا ضد كل ميتافيزيقا ، وكل نزعة الى العلو والتجاوز ، وضد كل مثالية ، على أساس أن هذه كلها طرق غيبية عتيقة فى التفكير • وبذلك يصبح الفكر الفلسفى فى نظرها مثبتا ، ايجابيا ، ويمارس النقد الفلسفى «داخل» الاطار الاجتماعى القائم ، وتوصم المفاهيم غير الوضعية بأنها محض تأمل أو خيالات وأوهام • فالوضعية تستتبع مباشرة تقلص الفكر ، اذ تستبعد منه كل محاولة للتجاوز والتعالى ، بل ان المذاهب الوضعية المختلفة تتبارى فى تضييق نطاق الفكر الفلسفى ، وفى تطبيق مبدأ «الامتناع عن تجاوز ما هو معطى » • ويترتب على هذا الامتناع أن يترك الواقع دون أن يمس ، أى أن الفلسفة ، على حد تعبير فتجنشتين – وهو من أقطاب هذا المذهب – « تترك كل شىء على ما هو عليه » • ويتجلى هذا الموقف المسالم ازاء ما هو موجود فعلا ، فى قبول لغة الحديث المعتاد عند رجل الشارع واتخاذها معيارا للنقاش الفلسفى ، والالتجاء فى بعض الأحيان الى نماذج شبه عامية من هذا الحديث ، وهى طريقة فى البحث تفيد – الى جانب ذلك – فى خلق جو تشيع فيه السخرية من اللغة الميتافيزيقية « المترفعة » ، ومن أصحاب العقول المفرطة فى « التثقف » •

بل ان الذى يحدث فى كثير من الأحيان هو أن ما يستخدم فى التحليل ليس هو اللغة المعتادة فى سياقها الطبيعى ، بل انه فتات لغوية أشبه بكلام الأطفال ، فيكرس فتجنشتين مثلا صفحات طوالا لتحليل عبارة « المكنسة فى الركن » ويبذل



غيره من التحليليين جهدا مضنيا لتحليل احساسنا بشيء طعمه مشابه لطعم الأناناس ، وتؤخذ هذه القصاصات اللفظية مأخذ الجد الشديد ، وان كان من الطبيعي أن يؤدي ذلك الى شيوع نوع من الهزل غير المقصود في جو البحث ٠

ومع ذلك فمن الغريب حقا أن الهدف المعلن عنه يظل هو ذاته بعيدا عن التحقق ، فاذا كان هذا الهدف هو استبعاد الغموض الميتافيزيقي ، والوصول الى الوضوح في استخدام اللغة . فان أبسط تصفح لمؤلفات التحليليين (ج٠أ٠ مور على سبيل المثال) يقنعنا بأن الغموض مازال قائما وبأنه لا يقل بحال عن غموض أعقد الميتافيزيقيين بل ان « أشد ضروب الميتافيزيقا تعقيدا » ، كما قال ماركيوز : « لم تظهر فيها مشكلات لفظية وهمية كتلك التي ظهرت في صدد مشكلات الرد ، والترجمة ، والوصف ، والاشارة ، وأسماء الأعلام الخ ٠٠ »

ولكن ، لنفرض جدلا أن هذه الفلسفة تحقق هدفها هذا ، وهو الوضوح ، فهل الوضوح غاية في ذاته أم أنه وسيلة لغاية أخرى ؟ ٠ ان الفلسفة قد اعتادت أن تستخدم الوضوح أداة تحقق بها أهدافا لا شأن لها «بطريقة التعبير» ، أعني أهدافا تتعلق « بمضمون التعبير » ، ولكن الفلسفة التحليلية تتخذ من اللغة ، بقدر ما تكون أداة للتعبير ، حدا نهائيا لكل جهودها ٠ وصحيح أنها لا تكف عن تأكيد الفوائد التي تعود على الفكر ، في أي مجال نشاء أن نستخدمه فيه ؛ اذا ما كان القالب اللغوي الذي يعبر الفكر عن نفسه فيه سليما دقيقا واضحا ، ولكن جهودها وطاقتها ، في واقع الأمر ، تستنفد كلها في بحث القالب الشكلي وحده ، ولا يتبقى منها شيء للانتفاع من هذا الوضوح الذي أجهدنا أنفسنا في سبيل اكتسابه ، من أجل البحث في مشكلات أكثر عينية وأشد الحاحا ٠

وهنا تكمن المشكلة الكبرى ، ويأتي موضع السؤال الهام الذي ينبغي أن توجهه كل فلسفة تحليلية الى نفسها وتحاول الاجابة عنه بأمانة تامة ، هل هذه حقا هي مهمة الفلسفة ؟ هل يتعين على

الفلسفة أن تترك كل شيء على ما هو عليه ، وتكتفى بتحليل اللغة دون أن تحاول الاقتراب مما تعبر عنه اللغة ؟ وهل يحق للفلسفة أن تصل فى التواضع ، بل فى المذلة ، الى حد التنازل لغيرها عن كل صلة بمضمون الفكر الانسانى ؟ هل تكون الفلسفة قد أدت مهمتها على الوجه المطلوب اذا ما تركت جانبا كل ما هو موضوع تنازع وخلاف ، وكل ما لايزال فرضيا أو بعيد الاحتمال ، وكل ما لا يكون موضوعا لتجربة مباشرة ، بل ما يظل بعيدا عن مجال التجربة بوجه عام ؟

هنا تظهر الخطورة الأيديولوجية لفلسفة التحليل ، من وجهة نظر ماركيوز • فالاقتصار على اتخاذ الوضوح فى التعبير هدفا والنظر الى الحديث الشائع على أنه معيار للتعبير السليم ، و على أنه هو الاطار الذى يتحرك داخله كل تعبير سليم ، يؤدى الى حرماننا من فرصة الاحتفاظ بحقنا فى التفكير من خلال عبارات غير العبارات الشائع استخدامها ـ أعنى تلك العبارات التى لا يكون لها معنى ، ولا تكون معقولة ، الا لأنها عبارات مختلفة عما هو شائع • والواقع أن اللغة الفلسفية التى ترد فيها عبارات مثل « الفكرة » « والأغتراب » ، لاتستهدف عملية كتلك التى تستهدفها اللغة المعتادة بعباره مثل « المكنسة فى الركن » • والتحليلات المرهقة لتجربة تذوق طعم شيء قريب من طعم الأناناس لا تفيد فى فهم الأوضاع البشرية شيئا ، وهى تفصل الانسان عن السياق الأكبر الذى تتكون فيه ألفاظه ، وهذا السياق هو واقع المجتمع الانسانى ، هو التسابق فى التسلح والحرب الباردة ومذابح فيتنام وحصار كوبا •

ان التعبيرات التى لا يمكن تحقيقها بالمقاييس المعتادة ضرورية ، والخروج على قواعد الاستخدام الشائع ، بل على قواعد المعنى ذاتها ، كان فى أحيان معينة أمرا لا بد منه لكى تؤدى الفلسفة مهمتها الحقيقية ، مهمة تمكين الانسان ، على المستوى الأيديولوجى ، من تجاوز الأوضاع الفاسده أو العتيقة أو المتناقضة السائدة فى واقعة • لذلك كان من السمات الصحية فى الفلسفة (وليس على الاطلاق من سماتها المرضية) أن تتضمن مفاهيم لا تنتمى الى « حصيلتنا الشائعة » من الألفاظ ، كالمثال الأفلاطونى ، والماهية الأرسطية ، «والروح» لهيجلية ، و « التشيؤ » الماركسى • هذه كلها مفاهيم يستحيل أن توجد فى ذلك الحديث المعتاد الذى يتفرغ الوضعيون لتحليله ، وهى بمقاييسهم أوهام وأساطير ، ولكنها بالنسبة الى المهمة الحقيقية للفلسفة ضرورات لا غناء عنها •

وحين يكون الواقع نفسه متناقضا ، خداعا ، وهميا ، فمن الطبيعى أن تبدو النظريات التى تنقده ، عندما يحكم عليها بمعياره ، غير علميه وغير دقيقة • ولكن الوضعية لا تحاول أن تناقش هذا الواقع الأول الذى تبدأ منه ، وترفض كل نظرية تقف منه موقفا نقديا • وحقيقة الأمر أن وجود نوع من العلو والتجاوز ، بل والتناقض ، أمر لابد منه لكل فكر نظرى يريد أن يثور على هذا الواقع المتخبط وأن يعمل على تغييره • خد على سبيل المثال ، المثل الأفلاطونية • انها بالمعيار التحليلى أوهام لفظية متناقضة مع الواقع ، وهى فعلا كذلك ، ولكن أفلاطون لجأ اليها لان الواقع الذى كانت تتناقض معه هو ، من وجهة نظره ، واقع غاشم يسعى الى رفضه أو تجاوزه ، انه واقع الديمقراطية بالنسبة الى فيلسوف أرستقراطى اليجاركى • وقد لا يوافق المرء أفلاطون على حكمه على طبيعة هذا الواقع ، أو على الأهداف التى كان يستهدف تحقيقها من وراء نقده لهذا الواقع ، ولكن هذا لا ينفى أن النظرية الفلسفية تستخدم ما يعد ألفاظا وهمية لأن الواقع الذى كانت تنقده كان من وجهة نظرها هو الوهمى والخادع •

وهذا يؤدى الى الربط بين الفلسفة والسياسة ـ لا بطريق فج مباشر ، بل عن طريق ادراك الوظيفة النقدية للفلسفة ازاء الواقع الذى تصوغ فيه مفاهيمها • ولو لم يتحقق هذا الربط لكانت الفلسفة تخون جانبا أساسيا من جوانب رسالتها ولكانت تدفن رأسها فى رمال عالم لا تسوده خلافات ، أو لا تعرف فيه سوى خلافات أكاديمية مصطنعة لا أساس لها فى الواقع •

كذلك يؤدى هذا الى الربط بين الفلسفة وبين السياق التاريخى الذى يصوغ فيه الانسان أفكاره ومفاهيمه من خلال صراعه مع الطبيعة وداخل المجتمع • فالوضعية ، التى تتجاهل كل علو وتجاوز ، تهمل البعد «التاريخى» للفكر البشرى ، وتنظر الى التجربة الحاضرة نظرة مطلقة منعزلة عن دلالتها التاريخية ، وهى بذلك تضع معايير مطلقة للاستخدام الصحيح والباطل للغة ، وتغض الطرف تماما عن السياق التاريخى الذى لا يفهم معنى للصحة أو البطلان الا من خلاله •

●

اذا كنا قد توسعنا الى هذا الحد فى تقديم نقد ماركيوز للفلسفة الوضعية ، فذلك لأن هذا النقد ليس معروفا بالقدر الكافى ، أما آراء لينين فى هذا الموضوع نفسه فقد كتب عنها الكثير ، وخاصة فى الآونة الأخيرة ، ولذلك فلن نقدمها الا بالقدر الذى

يسمح باجراء مقارنة، نعتقد أن لها دلالتها العميقة بين هذين المفكرين الكبيرين ٠

كان لينين ، فى كتاب « المادية والنقدية التجريبية » ينقد شكلا من أشكال المذهب الوضعى ظهر فى أوائل القرن العشرين ، ويعتقد البعض أنه اختفى فى عصرنا الحالى ٠ ولكن الواقع أن هناك صلة وثيقة بين مدرسة ماخ ، التى وجه اليها لينين حملته ، وبين الفلسفات الوضعية الجديدة ٠ هذه الصلة تتمثل فى :

١ ــ التمسك « بالمعطيات الحسية » الى حد التقديس ٠

٢ ــ الاعتقاد بأن التقابل بين المادية والمثالية وهمى ، وبأن « التجربة المباشرة » تتجاوز هذا التقابل ٠

٣ ــ الاعتماد على التحليل المنطقى الشكلى بوصفه الوسيلة الرئيسية للتحليل الفلسفى ٠

ولقد حاولت النقدية التجريبية أن تستغل الكشوف الانقلابية التى حدثت فى ميدان العلم الطبيعى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، لكى تحارب النزعة المادية (ومن ثم ظهر بوضوح أن ادعاءها الحياد بين المادية والمثالية ، أو تجاوزهما معا ، هو فى واقع الأمر ــ شأنه شأن كثير من أنواع الحياد ــ تأييد لأحد الطرفين على حساب الطرف الآخر) ٠ هذه الكشوف أدت الى تغيير صورة العلم الطبيعى ، وبالتالى صورة العالم الفيزيائى القديم ، تغييرا جذريا ٠٠ فالذرة التى كانت تظن جزءا لا يتجزأ ، اتضح انها تنقسم ، ومن ثم فلا وجود ــ فى رأى أصحاب هذا الاتجاه ــ للمادة ٠ والكتلة ، التى كانت تظن مطلقة ، تبين أنها تعتمد على سرعة الحركة ، والمادة تنحل الى طاقة ، والزمان والمكان متداخلان وليس لواحد منهما تحديد مطلق بمعزل عن الآخر ٠

هذه النتائج الانقلابية أدت ببعض العلماء المتفلسفين الى استنتاج عدم وجود قوانين فى الفيزياء ، بالمعنى الموضوعى لهذا اللفظ ، وبالتالى عدم اتصاف النظريات العلمية فى عمومها بالموضوعية ٠ فالصفات المطلقة والثابتة للظواهر الطبيعية لا وجود لها ، والنسبية ــ بمعنى انعدام القانون الموضوعى ــ هى السائدة فى كل شىء ٠ ولابد ان تكون المادة أسطورة غابرة قضى عليه تقدم العلم الحديث ٠

ازاء هذه الموجة التى تهدد المادية الديالكتيكية فى صميمها ، لاسيما وانها صادرة عن علماء كان لهم فى ذلك العصر وزنهم الكبير ، وقف لينين يتصدى للتيار الجديد بقوة وحزم ٠ وكان لهذا التصدى مغزى هام : ذلك لأن لينين لم يكن عالما بالمعنى المتخصص لهذه الكلمة ، ولكنه لم يحجم عن نقد علماء كبار فى عصره : اذ أنه لم يكن ينقدهم على أرض البحث العلمى المتخصص ، بل على أرض الفلسفة ٠ ومع احترامنا جميعا للعلماء فى ميادينهم الخاصة ، فان الكثيرين منهم حين يتفلسفون يقعون فى أخطاء ساذجة لا يصعب على أى ذهن مدرب أن يكتشف نواحى الضعف فيها ٠ مثل هذه الأخطاء لابد أن تفند بقوة ، ليس فقط لأنها أخطاء ، بل أيضا لأن سلطة مرتكبيها ومهابة العلم الذى يمثلونه ، تجعل الأذهان أكثر استعدادا لقبولها بالقياس الى غيرها من أخطاء الفلاسفة أو المفكرين غير المشتغلين بالعلم ٠

وهكذا قدم لينين بحثا مفصلا أراد فيه أن يثبت أن الكشوف الأخيرة فى الفيزياء لا تؤدى الى تفنيد المادية فى عمومها ، بل تفند نوعا واحدا من المادية وهو النوع الميتافيزيقى الميكانيكى ، أما بالنسبة الى المادية الديالكتيكية ، فان هذه الكشوف تزيدها تدعيما ، وتقدم لها أساسا علميا جديدا ٠

والواقع أن ازدياد اعتماد العلم الفيزيائى على التحليل الرياضى التجريدى ، جعل البعض يتصورون امكان الفصل بين المجردات الرياضية التى تعبر عن القوانين الفيزيائية ، وبين الأساس المادى الذى ترتكز عليه ، فانتهوا من ذلك الى نتائج مثالية ٠ كذلك تصور هؤلاء أن أية نظرية ، وأى قانون ، لا يحمل قيمة مطلقة ، مادام مبدأ النسبية قد أصبح هو السائد فى الفيزياء الحديثة ٠ ولكن لينين يؤكد فى هذا الصدد ضرورة التفرقة بين أمرين : القضايا التى نصدرها عن تركيب المادة وطبيعة القوانين التى نصف بها المادة ، أو العالم الفيزيائى بوجه عام ٠ فالأولى يمكن أن تكون نسبية ، لأنها تتغير بالفعل تبعا لمستوى تقدم العلم ، أما الثانية فلابد أن تكون موضوعية ، لا مجرد مواضعات مصطلح عليها ٠

واذن فلتتغير طبيعة المادة كما تشاء ، وليكتشف العلم عن تركيبها مايكتشف ، فستظل هناك ، من وراء هذا كله ، قوانين لا يمكن أن توصف بأنها من ابتداع العقل الانسانى ٠ والأساس المؤكد لموضوعية هذه القوانين هو أن العالم الذى تتحدث عنه خارجى مستقل عن الوعى الانسانى ٠ صحيح أن مايسمى « بماهية الشىء » يتسم بطابع نسبى وأنه ليس الا تعبيرا عن مدى تعمق المعرفة الانسانية بالعالم ٠ وصحيح أن كل المفاهيم التى نكونها عن الطبيعة ، كالذرة والالكترون ، والفوتون ، لاتعدو أن تكون علامات على طريق معرفتنا بهذه الطبيعة ٠

ولكن هذا لا يحول دون الاعتراف بحقيقة لاسبيل الى الشك فيها ، وهي أن الطبيعة ذاتها توجدخارج ادراكنا ، وخارج ذهننا ، وأن القوانين العلمية تعبر عن موضوعات مستقلة عن الانسان ·

وعلى هذا الأساس انتهى لينين الى تعريف للمادة أخذ فيه بعين الاعتبار الكشوف الحديثة فيالفيزياء واستبعد فيه أخطاء المادية الميتافيزيقية القديمة ، فقال ان « المادة مقولة فلسفية تدل على الواقع الموضوعي الذي يظهر للانسان بواسطة احساساته والذي تقدم الينا احساساتنا نسخة منه ، وصورة فوتوغرافية ، وانعكاسا ، له ، هذا مع وجوده مستقلا عنا » · وبغض النظر عن الصعوبات التي تنطوي عليها تعبيرات « النسخ والتصوير الفوتوغرافي ، والانعكاس » ، والتي يمكن أن يكشف عنها بسهولة أي تحليل دقيق لهذه الألفاظ فان أهم ما في هذا التعريف هو المبدأ العام نفسه أي استقلال المادة في وجودها عن الادراك · وأغلب الظن أن لينين ، مع اصراره على هذا المبدأ ، كان في الوقت ذاته يدرك صعوبة التعبير عنه ، بدليل أنه استخدم ثلاثة ألفاظ ، وكأنه يقول للقارىء : اختر ما شئت من الألفاظ للتعبير عن علاقة المادة باحساساتنا : النسخ أو التصوير الفوتوغرافي أو الانعكاس ، ولكن المهم في الأمر أن المادة موجودة موضوعيا · وكذلك فان هذا التعريف لا يحدد شكل الوجود الموضوعي للمادة ، ويعترف ضمنا بأن هذا الشكل قابل للتغير تبعا لمستوى المعرفة العلمية ، ولكن مايحرص عليه هو استقلالها من الذات · وهكذا فان المادية الديالكتيكية لا تحتفظ في نهاية الأمر من التصور التقليدي للمادة الا بفكرة الاستقلال عن الوعي الانساني ، أيا كان طابع هذا الشيء المستقل عن الوعي ·

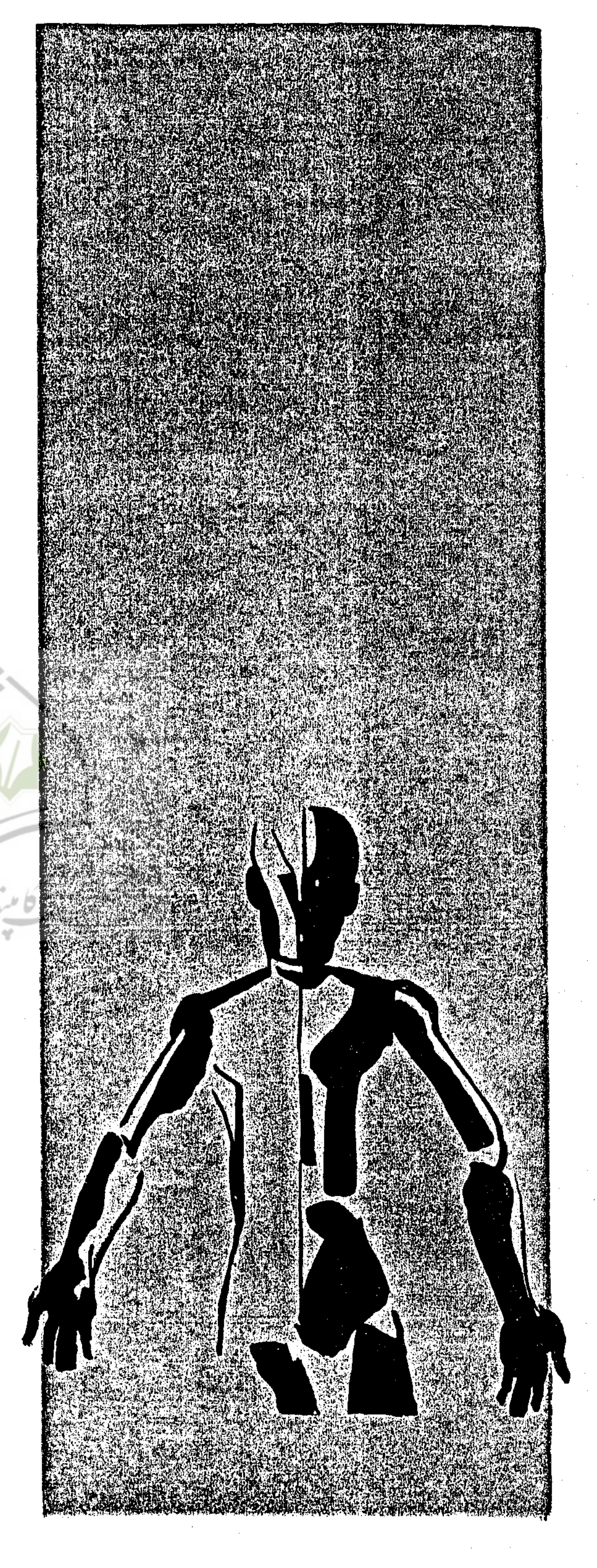
أما المذاهب الوضعية المنبثقة عن أفكار ماخ وأفيناريوس ، فهي لا تعدو أن تكون صورة مقنعة من صور المثالية ، وهي بتأكيدها أن الحد النهائي للمعرفة هو المعطى الحسي ، وان كل ما وراء ذلك لا وجود له ، أو على أحسن الفروض مجهول ، لا تخرج كثيرا عن نطاق تفكير فيلسوف مثالي صريح مثل باركلي ، الذي أكد دون مواربة أن وجود الشيء لا يزيد عن كونه مدركا · وحين يتخذ هذا النوع من الوضعية طابعا مثاليا كهذا ، فانه يقف – عن وعي أو بلا وعي – الى جانب كل الاتجاهات المنبثقة عن المثالية ، وهي الاتجاهات المعادية للتقدم والتحرر وسيادة العقل ·

●

ها نحن أولاء نجد أنفسنا ازاء مفكرين تجمع بينهما عناصر مشتركة متعددة ، ينقدان شكلين متباينين لمذهب فلسفي واحد · فما الذي تكشفه لنا مواجهة كل منهما بالآخر ؟

أول مايستلفت الانتباه أن كلا منهما كان يخوض هذه الموضوعات الفلسفية بهدف سياسي · فتفكير لينين في الفلسفة كان منذ بدايته الى نهايته داخلا في اطار سياسي ، فصراعه العنيف ضد خصومه الفكريين لا يفسره شيء سوى الارتباط الذي كان يقيمه في ذهنه على الدوام بين الرأي النظري للمفكر ، وبين النتائج العملية التي لابد أن تترتب عليه · لذلك فان حرصه على تفنيد كل فلسفة يعتقد أنها تتضمن عناصر مثالية ، كان في واقع الأمر حرصا على تجنب النتائج العملية التي يمكن أن تترتب على النظرة المثالية الى العالم ·· وهكذا كان تفكير لينين ، في كل جوانبه ، نموذجا حيا للتداخل والتفاعل بين الفلسفة والسياسة · واذا كان من الأمور التي تثير الدهشة ، للوهلة الاولى ، أن يجد المرء هذا الثائر الدائم التنقل والمنظم البارع **لأول ثورة اشتراكية في التاريخ** قادرا على التعمق في المسائل الفلسفية الى حد يحسده عليه كثير من المحترفين ، فان هذه الدهشة تزول اذا عرفنا أن تفلسف لينين كان تطبيقا مباشرا لقضية كارل ماركس المشهورة : « قبل الآن كانت الفلسفة تسعى الى تفسير العالم ، ولكن عليها من الآن فصاعدا أن تعمل على تغييره » ففي اطار هذا الفهم الخاص للفلسفة ، الذي ترتبط فيه أوثق الارتباط بالممارسة العملية وبالسعي الى التغيير نستطيع أن نقول ان لينين استطاع أن يكتب فلسفته لأنه (وليس رغما عن أنه) كان سياسيا ثوريا ينادي بتغيير شامل في العلاقات الاجتماعية بين البشر ·

ولقد انتهى ماركيوز بدوره الى موقف مماثل ، وان كان قد بدأ فيلسوفا محترفا ، ثم تحول بالتدريج الى وضع تفكيره الفلسفي في خدمة القضايا الملحة في عصرنا الحاضر ، مثل قضية الأبعاد الانسانية للعصر التكنولوجي ، وقضية تمرد الشباب ، حتى أصبح تفكيره من أهم العوامل المحركة لثورات الشباب · ولا جدال في أن هذا المنظور هو الذي يحكم تحليله النقدي لأي مذهب فلسفي ، بحيث أن حملته على الوضعية لا ينبغي أن تفهم الا في ضوء تفسيره الخاص لها بوصفها مذهبا يقف موقفا **ايجابيا** من الأوضاع القائمة – أو لعل التعبير يغدو أدق لو قلنا انها مذهب يقف من هذه الأوضاع موقفا **سلبيا** ، ويتركها على ما هي عليه



دون أن يمسها من قريب أو من بعيد فيكون فى هذا الموقف السلبى أقرار ضمنى لكل ماهو موجود واستبعاد لكل مايؤدى الى رفضه ونفيه ٠

ولكن ، اذا كانت الفلسفة عند كل من لينين وماركيوز ترتبط بالممارسة العملية على هذا النحو الوثيق ، واذا كان كلاهما قد وقف من الفلسفة الوضعية موقفا نقديا ، ورأى فيها خطرا يهدد المبادىء التى كرس من أجلها حياته ، فمن المتوقع عندئذ أن يكون النقد الذى يوجهانه الى هذا المذهب متشابها ، أو متقاربا على الأقل ٠ ومع ذلك فان كليهما قد انتقد الفلسفة الوضعية لأسباب مضادة تماما لتلك التى انتقدها الآخر من أجلها ٠ فالعيب الأكبر للوضعية فى نظر لينين هو أنها ترتد ، بشكل أو بآخر ، الى المثالية ، وتنحاز بالتالى الى صف البناءات الفكرية الرجعية التى يشيدها أعداء المادية الديالكتيكية ٠ والعيب الاكبر للوضعية فى نظر ماركيوز هو أنها تستبعد ، من حيث المبدأ ، كل تفكير مثالى ، وكل محاولة لتجاوز الواقع الموجود ، وتقطع الطريق على أى اتجاه يهدف الى التمرد عليه وتغييره ٠ أو بتعبير آخر ، فان الوضعية فى نظر لينين بعيدة عن الواقع (المادى) ومتجهة بطبيعتها الى جانب الفلسفات التى ترد هذا الواقع الى أفكار ذاتية ، أما فى نظر ماركيوز فانها لصيقة بهذا الواقع اكثر مما ينبغى ، والخطأ الأكبر فيها هو أنها لا تترك أى مجال للتفكير من خلال مفاهيم متجاوزة لما هو قائم ، أو لما هو موضوع للتجربة الفعلية ٠

هناك اذن تناقض أساس فى نظر مفكرين كان كل منهما ثائرا ، على طريقة الخاصة ، الى مذهب يعتقد كل منهما أنه يخمد نيران الثورة التى يدعو اليها ٠ فكيف حدث هذا التناقض ؟ وهل من الممكن تفسيره ، ومن ثم تجاوزه ؟

١ ـ أول ما يخطر ببال المرء هو أن الحقيقة الموضوعية التى كان لينين يدافع عن وجودها ، وينتقد الوضعيين لموقفهم السلبى ازاءها ، هى حقيقة العالم الفيزيائى ، التى ينبغى فى رأيه ألا تكون متوقفة على الذات ٠ أما عند ماركيوز فان الواقع الموضوعى ، الذى يعيب على الوضعيين تمسكهم المفرط به ، هو واقع النظام الاجتماعى القائم ، أو الطرق السائدة فى التفكير وفى الحديث وفى التجربة ، وهى الطرق التى نشأت وتمت فى ظل هذا النظام ، واكتسبت دلالتها داخل اطاره ٠ فهناك اذن اختلاف أساسى فى معنى « الواقع » عند كل من هذين المفكرين ٠

٢ ـ ويقابل ذلك اختلاف مماثل فى معنى « المثالية » • ذلك لأن المثالية التى كان يتحدث عنها لينين ، والتى كان يعيب على الوضعيين وقوعهم فى أخطائها ، هى مثالية القرن الثامن عشر ، السابقة على الفترة النقدية فى تاريخ الفلسفة • أما تلك المثالية التى كان ماركيوز يعيب على الوضعية أنها لا تفسح لها مجالا فى تفكيرها ، فهى أولا وقبل كل شىء المثالية الالمانية ، ومثالية هيجل بالذات ، التى استطاع ماركيوز أن يثبت فى كتاباته المختلفة ارتباطها الوثيق بالاتجاهات الثورية الحديثة •

٣ ـ ولقد توقف تفكير لينين ، فى اختباره للفلسفة الوضعية ، عند حد انكارها للحقيقة الموضوعية للعالم ، فهو يحارب بقوة رأيها القائل ان الكشوف العلمية الجديدة أثبتت أن النظريات العلمية ليست الا رموزا وبناءات مصطلح عليها ، يشيدها العلماء لأغراض علمية معينة • وهو يتهم الوضعية بأنها تضع على ، على هذا النحو ، حاجزا رمزيا يحجب عنا الواقع الموضوعى ، ويحول دون الاعتراف بحقيقة قائمة بذاتها • ولكن ماركيوز يمضى خطوة أبعد : فهذه الرمزية الشكلية المغرقة لا تضع حاجزا أمام الواقع فحسب ، بل انها تمنعنا أساسا من اعمال الفكر فى هذا الواقع من أجل السعى الى تغييره • ان الفلسفة عندها تصبح تعاملا مع رموز شكلية ، وتفقد وظيفتها التى كانت تلازمها دائما ، أعنى كونها تعبيرا أيديولوجيا عن موقف الانسان ازاء مجتمعه • فالاطار الشكلى الذى تفرضه الوضعية حول العقل الانسانى قد يكون مفيدا فى ميدانه الخاص ، ولكنه يحبس هذا العقل وراء أسوار من الرموز ، بحيث لا يتبقى من طاقته شىء يبذله فى الميدان العينى ، الملموس ، المحسوس ، ومجمل القول ان الفلسفة الوضعية عند ماركيوز ليست فى ذاتها خطأ ، ولكن عيبها الأكبر ينحصر فى ضيق نطاقها ، وفى ذلك الهزال والفقر الذى نفرضه على العقل البشرى ، وتحول بينه وبين الخوض فى المشكلات العينية للعالم المحيط به •

٤ ـ وأخيرا ، فان ماركيوز ينبه الى وجه من أوجه الفلسفة الوضعية لم يكن من الممكن أن يتنبه اليه لينين بالقدر الكافى ، لأن الطابع التحليلى اللغوى فى هذه الفلسفة لم يكن قد اكتمل نموه فى عصره : وأعنى به جانبها المضاد للديالكتيك • ففى سعى الفلسفة التحليلية الى الوضوح ، واستبعاد كل تناقض ، انكار لامكان قيام الديالكتيك الذى تحتل فكرة التناقض فيه المكانة الرئيسية • وبعبارة أخرى فليس السبب الذى تكون هذه لفلسفة التحليلية مضادة ، من أجله ، للديالكتيك ، هو أنها تجريدية فحسب ، بل ان هناك سببا آخر أهم ، هو أن هدفها الأساسى ازاحة التناقض ، الذى هو عصب الديالكتيك •

فهل يعنى ذلك أن هدف التفكير المتسق ، الخالى من التناقض ، هدف مضاد للثورة ، لأنه لا يدع مجالا للديالكتيك ؟ وهل السعى الى استبعاد الأخطاء والمغالطات الناتجة عن التناقض يعنى بالضرورة استسلاما للأمر الواقع ؟ تلك ، بلا شك ، نتيجة ممتنعة ، ولا تعليل لامتناعها سوى أن معنى «التناقض» فى المنطق الشكلى مختلف كل الاختلاف عنه فى الديالكتيك الهيجلى • وربما كانت فلسفة ماركيوز بأسرها تجسيدا حيا للمشكلة الناجمة عن الخلط بين هذين المعنيين ، وذلك حين تصورت أن السعى المنطقى الى استبعاد التناقض يعنى استبعاد التناقض الطبقى أو الاجتماعى بدوره ، مع أن هذا الأخير فى حقيقته «تضاد» أو «تعارض» أو «تضارب» لا شأن له بالتناقض المنطقى •

وبعد كل هذه المحاولات والايضاحات التى حاولنا أن نلقى بها الضوء على الاختلاف الواضح فى موقف مفكرين تتشابه نقطتا بدايتهما ، كما تتشابه غايتاهما ، عند نقدهما لمذهب فلسفى واحد ـ بعد هذا كله نود أن نشير الى نقطة ربما كانت أهم من النقاط السابقة جميعا فى القاء الضوء على هذا الاختلاف ، وأعنى بها أن الحكمين المتعارضين اللذين أصدرهما مفكران ثوريان على مذهب واحد ، يتهمه أحدهما بأنه مغرق فى المثالية ويتهمه الآخر بأنه عدو للمثالية وتابع ذليل للواقعية ، يثبتان قبل كل شىء أن الانتقال من التفكير النظرى الى التفسير الايديولوجى أمر شديد التعقيد ، كثير المزالق ، وأن الأحكام السياسية التى تصدر على الفلسفات النظرية هى ، فى معظم الأحيان ، أحكام اجتهادية تقبل قدرا غير قليل من الأخذ والرد ، ويمكن بنفس القدر من السهولة اصدار أحكام مضادة لها ، قائمة على مبررات مقنعة ، ومستلهمة نفس روح الأحكام الأولى ، وليست هذه دعوة الى اليأس من تقديم تفسيرات سياسية للأفكار النظرية ، بل أنها لا تعدو أن تكون دعوة الى الحذر وتجنب الحماسة الساذجة التى تعتقد بوجود طريق واحد مباشر ينقلنا من الجانب النظرى لأى مذهب الى الأسس العملية التى يرتكز عليها ، والقيم الاجتماعية التى يدافع عنها •

فؤاد زكريا

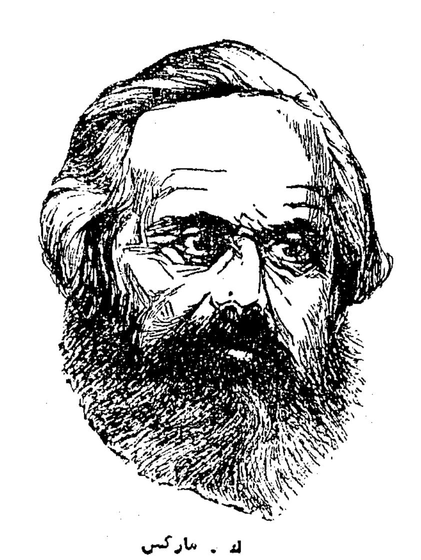
نظرة مادية إلى نشأة علم النفس

قدرى حفنى

علم النفس فى أتون الثورة الصناعية

خلصنا فى حديث سابق (مجلة الفكر المعاصر ـ العدد ٦٢) الى أن وقائع التاريخ ـ **تاريخ علم النفس وتاريخ المجتمع** ـ تكاد تفصح عن رابطة وثيقة بين نشأة علم النفس وما كان يصطرع فى المجتمع آنذاك من ثورة تطيح بالنظم الاقطاعية ، وتسلم زمام الأمور للسلطة الرأسمالية الصاعدة، أو تكاد بتحديد أدق تفصح عن أن الحاجة الاجتماعية التى دفعت بذلك العلم الى الظهور انما تكمن فى خصائص ذلك النظام الرأسمالى الناشىء·

وينبغى أن نشير فى البداية الى أن تحديدنا لعام ١٨٧٠ ـ **وهو العام الذى أسس فيه فونت معمله** ـ كتاريخ تقريبى لظهور علم النفس ، ورغم اتفاق علماء النفس اتفاقا يكاد يقرب من الاجماع على ذلك التحديد ، **أمر فى حاجة الى مزيد من التوضيح** · فمنذ تاريخ موغل فى القدم ، قد يمتد الى **أفلاطون وأرسطو** ـ بل والى ما قبل ذلك أيضا ـ تعرض الفكر الانسانى للعديد من القضايا والموضوعات التى تدخل بلا ريب فى مجال علم النفس كما نعرفه اليوم · بل أن كلمة « **علم**



ك . ماركس

« ان العمل هو فى المقام الاول تلك العملية التى يشترك فيها كل من الانسان والطبيعة ، والتى يقوم فيها الانسان طواعية على تنظيم وضبط العلاقات المادية المتبادلة بينه وبين الطبيعة » ·

ك · ماركس

النفس » يرجع تاريخها الى حوالى عام ١٧٣٤ حين استخدمها وولف فى كتابه « **علم النفس العقلى** »، وذلك يعنى اننا نستطيع أن نجد دراسات تحمل اسم علم النفس قبل عام ١٨٧٩ بما يزيد عن القرن · ورغم ذلك فان تحديدنا لهذا التاريخ التقريبى يظل صحيحا اذا ما كنا نعنى استقلال علم النفس بفرع منفصل من الدراسة ، وهو ما نعنيه بالفعل ·

لا شك اذن أنه كانت هناك دراسات تحمل اسم علم النفس فى الوقت الذى كانت فيه الثورة الصناعية فى أوجها رغم أن ذلك العلم لم يستقل الا بعد بلوغ تلك الثورة غايتها بما يقرب من **ربع قرن** · وليس من شك أيضا فى اننا ما دمنا نرى ثمة رابطة بين ظهور العلم ودطوره ، وبين ما يحيط بكل ذلك من أحداث اجتماعية ، فان علينا اذن أن نحاول القاء الضوء على تلك الأفكار التى حملت اسم علم النفس قبل عام ١٨٧٩ ، محاولين أن نضعها فى اطار الأحداث الاجتماعية التى أحاطت بها · لقد احتلت الثورة الصناعية ما يقرب من مائة عام (١٧٥٠ ـ ١٨٥٠) وسوف

نحاول أن نلم بشكل موجز بالأفكار الرئيسية لعلم النفس فى فترة احتدام تلك الثورة . وليكن ذلك فى الأعوام التى امتدت من ١٨٣٠ الى ١٨٧٩ . وليس لذلك التحديد ـ أعنى تحديد عام ١٨٣٠ كبداية ـ من دلالة سوى أنه يتيح لنا فترة تبدو من حيث مدتها كافيـة لتبين قدر من الافكار يسمح بتكوين خطوط عامة لها ، كما أنها من حيث التوقيت تغطى الفترة السابقة مباشرة على اكتمال الثورة الصناعية . **وليست مشكلتنا فى تلك الفترة هى العثور على الأفكار** ، فهناك ركام هائل منها يكاد يفوق طاقة الحصر التفصيلى ، بل ان مشكلتنا هى محاولة التمييز فى ذلك الركام بين الاتجاهات الرئيسـية التى تتجمع حولهـا الأفكار ، **أى أن مهمتنا أولا هى التصنيف ، ثم يأتى التحليل بعد ذلك** . وليس أمامنا لانجاز تلك المهمة سوى العودة الى ما كتبه من اهتم من علماء النفس بالتأريخ لذلك العلم من أمثـال أ . ج . بورنج فى كتـابه « **تاريخ علـم النفس التجريبى** » ، وج . ك . فلوجل فى كتابه « **علم النفس فى مائة عام** » ، وو . م . أونيل فى كتابه « **بدايات علم النفس الحديث** » . ولعله ممـا يسترعى الانتباه حقا بل ويتطلب التفسير كذلك ان من كتب فى هذا الموضوع من علماء النفس قد بذل جهدا مضنيا حقا فى الا يفوته شيئا مهما بلغت ضآلته من أحداث تاريخ ذلك العلم ، الا أن أيامنهم لم يفكر أن يولى وجهه شطر ما أحاط بتلك الأحداث من صراعات محتدمة بين مختلف القوى الاجتماعية القائمة آنذاك .

وعلى أى حال ، فلو رجعنا الى تلك المؤلفات لاستطعنا أن نميز ـ من خـلال ما تعرضه من أفكار ـ **أربعة اتجاهات رئيسية** تكاد تغطى كافة الدراسات التى حملت اسم علم النفس فى تلك الفترة .

أولا :

مجموعة الأفكار التى تدور حول ما عرف باسم المسمرية ، والتى قامت على التسليم بوجود نوع من المغناطيسية الحيوانية تنبعث من بعض الأفراد ممكنة اياهم من احـداث تأثيرات غامضـة فى الآخرين شـبيهة بما عرف فيما بعد بالايحاء أو التنويم المغناطيسى . ورغم ان التسمية تنسب تلك الأفكار الى **فريدريك أ . مسمر** (١٧٣٤ ـ ١٨١٥) الطبيب النمساوى ، فانها كانت فى ذروة انتشـارها وتأثيرها فى الفترة التى نحن بصددها . ويكفى أن نشـير ـ كمثال لذلك التأثير ـ الى عـالم الطب الشهير **اليوتسـون** مؤسس مستشفى كلية جامعة لندن (١٨٣٤) ، والذى كان قد أصبح أسـتاذا لنظرية الطب وتطبيقاته فى تلك الجامعة عام ١٨٣١ ، والذى ضحى بمنصبه ومكانته العلمية فى سبيل دفاعه عن تلك الأفكار . وتفصيل ذلك أنه قـد أتيح لاليوتسون أن يشـاهد عرضا للمسمرية عام ١٨٣٧ ، ولم يقف تأثره بها منذ ذلك الوقت عند حد اعتمادها كوسيلة للعلاج فى المستشفى ، بل سرعان ما شرع فى عقد جلسات علنية فى الجامعة لعرض المسمرية . ويكفى للدلالة أيضا على مدى انتشار مثل تلك الأفكار بين صفوة المجتمع آنذاك أن نشير الى أنه كان من بين شهود تلك الجلسات شخصيات **كتوماس مور وتشارلز ديكنز** وغيرهم . ولقد أدى عقد تلك الجلسات فى نطاق الجامعة الى صدام شديد بين اليوتسون والادارة مما أدى به عام ١٨٣٨ الى تقديم استقالته ، وتأسيسه فى عام ١٨٤٣ لمجلة ظلت تصدر طوال ثلاثة عشر عاما تقريبا تحت شعار أنها « **مجلة فسيولوجيا المخ والمسمرية وتطبيقاتها لخير البشرية** » .

ثانيا :

مجموعة أخرى من الأفكار وضع أساسها أيضا أحد الأطباء النمسويين المتخصصين فى التشريح وهـو **فرانز جوزيف جول** (١٧٥٨ ـ ١٨٢٨) وهى تلك الأفكار المعروفة باسم الفرينولوجيا أو **علم الفراسة الذى يقوم على أسـس ثلاثة هى ـ أولا ـ** أن العقل الانسانى مقسـم الى ملكات منفصلة تبلغ سبعا وثلاثين ملكة ، و ـ **ثانيا** ـ أن كلا من تلك الملكات متمركزة فى مساحة معينة من اللحاء ، و ـ **ثالثا** ـ أن درجة نمو مختلف أجزاء المخ المقابلة للملكات يمكن التأكد منهـا بتحسس البروزات فى المحيط الخارجى للجمجمة . ويقرر **كارل فلوجل** مؤلف كتاب « **علم النفس فى مائة عام** » صراحة أنه « **من سخرية الأقدار أن الفرينولوجيـا قد لاقت من الرواج ما لم تلقه أية نظرية أخـرى فى تاريخ علم النفس كله ، وأنها كانت فى الوقت نفسه أكثر النظريات بعدا عن الصواب** » . ويقف فلوجل عند هذا الحد دون أن يقدم تفسيرا لسر رواج مثل تلك النظرية الخاطئة سوى أن ذلك كان من سخرية الأقدار .

ثالثا :

مجموعة من الأفكار النابعة من تطور المكتشفات

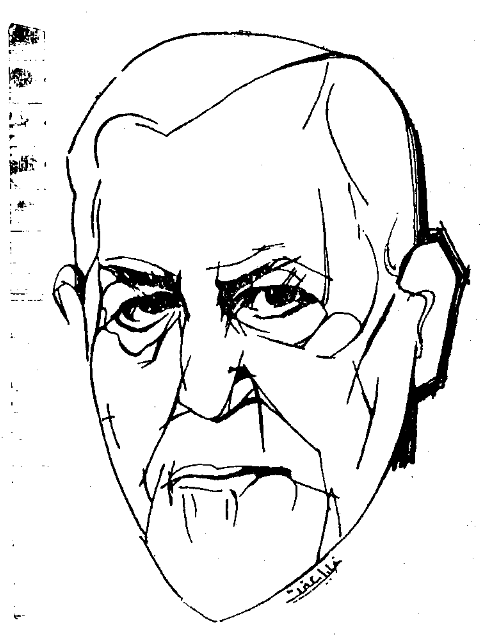
المتعلقة بالجهاز العصبي. وقد تميزت البحوث في هذا الاتجاه بسعيها نحو الوصول الى فهم أفضل للتركيب التفصيلي لكل وحدة عصبية ووظيفتها على حدة، وليس في اتجاه كشوف جديدة لمراكز الوظائف في المخ. ولعل أهم ما شهدته تلك الفترة في هذا الاتجاه هي جهود فارسين: أولهما **ارنست فيبر** أستاذ علم التشريح في جامعة ليبزيج، وصاحب الجهود الرائدة في مجال البحوث المتعلقة باللمس، أما الفارس الثاني فهو **جوستاف فخنر** صاحب الانجازات الشهيرة في مجال الفسيولوجيا بعامة، والذي اتسعت اهتماماته المتعمقة والمتخصصة لتشمل ضمن ما تشمل الفسيولوجيا والفيزياء والسيكوفيزيقا والفلسفة أيضا، والذي كان يعاني — على حد تعبير **فلوجل** من مشكلة ولائه المزدوج، أي ولاءه لمنهج العلم المادي، وولاءه — من ناحية أخرى — للفلسفة المثالية. ولقد أدى ذلك الازدواج بفخنر الى القول — في مقال نشره عام ١٨٤٨ — بأنه **اذا كان للانسان شعور، وللحيوان شعور، فلم لا يكون ثمة شعور للنبات أيضا، بل ولماذا لا يكون للأرض وغيرها من الأجرام السماوية شعور كذلك؟** لقد أقدم فخنر على محاولة فاشلة جوهرها اقامة نظام ميتافيزيقي على أساس من التجربة العملية، واذا لم يكن هذا الفشل محلا للتساؤل، فلا شك أن الاقدام على المحاولة في حد ذاته جدير بكل تساؤل.

رابعا:

مجموعة من الاتجاهات تتميز بصياغة كل اتجاه منها في صورة أو مجموعة متماسكة من الأفكار والمبادئ النظرية. وسوف نختار كنموذج لشخصيات تلك الفترة في هذا المجال علما من أبرزها هو **جون ستيوارت ميل** الذي نستطيع أن نقول ان أفكاره كانت امتدادا معدلا لأفكار والده **جيمس ميل** الذي كان يمثل الارتباطية في أكثر أشكالها جمودا وميكانيكية باختصاره لكافة العمليات العقلية الى عمل قانون ميكانيكي مفرد، والذي لم نكن نستطيع أن نعثر في سيكلوجيته على مكان لأي نشاط خلاق للعقل. ولقد حاول جون ستيوارت ميل أن يقلل من صرامة ارتباطية والده فلم يجد أمامه سوى أن يستبدل بالخطة الميكانيكية الجامدة للتفاعل بين الأفكار المفردة والتي وضعها والده، مفهوما كيميائيا جديدا، مقررا « **ان قوانين ظواهر العقل** **تشبه أحيانا القوانين الميكانيكية، ولكنها تشبه أحيانا أخرى القوانين الكيمائية**.

علم النفس والايديولوجية السائدة

ونستطيع الآن أن نشرع في تقييم تلك المجموعات الاربع ككل وفقا لمعيار محدد هو مدى انتشارها خارج نطاق أهل الاختصاص، أي مدى انتشارها بين أبناء المجتمع المعنى من غير المتخصصين. وعلينا قبل أن نشرع في ذلك أن نتعرض لما يراه البعض من أننا اذا شئنا تقصى تاريخ العلم — أي علم — فعلينا الا نتجاوز حدود ما أتى به أهل الاختصاص من أفكار ونظريات، وأن الأمر أدعى الى ذلك الالتزام اذا كنا بصدد « **نشأة** » علم معين، بدعوى أنه اذا كان الجانب التطبيقي من العلم قد يشد — بحكم المنفعة — انتباه الكثيرين من غير المتخصصين، فان « **نشأته** » أو أفكاره الأولى لا يمكن أن نتلمسها الا عند أهل الاختصاص، حيث يكون العامة عادة بمنأى عن مثل تلك الأفكار الناشئة الوليدة. ولعل ذلك هو ما حدا بمن حاولوا تأريخ علم النفس الى كتابة تاريخه كما لو كان تاريخا لحياة — اكتشفوها على سطح كوكب بعيد — بدأت وانتهت دون أن تربطها بعالمنا الذي نعيش فيه أدنى رابطة، فتاريخ العلم المتخصص — فيما يرون — لا شأن له البتة بما يجري حوله من أحداث، وبالتالي فلا شأن لتاريخ هذا العلم بتقبل العامة لبعض من أفكاره ورفضهم للبعض الآخر. واذا كان جائزا — وان كنا نشك في جوازه كثيرا — في علوم غير علم النفس، فانه لا يبدو على الاطلاق فيما يتعلق بهذا العلم. **انه لصحيح ومنطقي تماما أن نتلمس الأفكار عند أصحابها، ولكنه ليس من الصحة ولا المنطق في شيء أن نقف في تناولنا لظهور فكرة وانتشارها وذبول أخرى واختفائها موقف المسجل المتفرج فحسب دون أن نقدم على التفسير أو حتى محاولة ذلك التفسير**. واذا ما وضعنا في اعتبارنا حقيقة أنه ليست كل الأفكار الذائعة الانتشار صحيحة، ولا كل الأفكار المحدودة الانتشار خاطئة، بمعنى أن صحة أو خطأ الأفكار ليس هو المحك الوحيد لبقائها أو اختفائها في فترة زمنية محدودة، فليس أمامنا اذن سوى أن نلتمس ذلك المحك في « هوية » من يتبنون تلك الأفكار، ويحرصون على نشرها، أي من يمنحونها حق البقاء. وعلى أي حال، فليس أمامنا من بديل لقبول



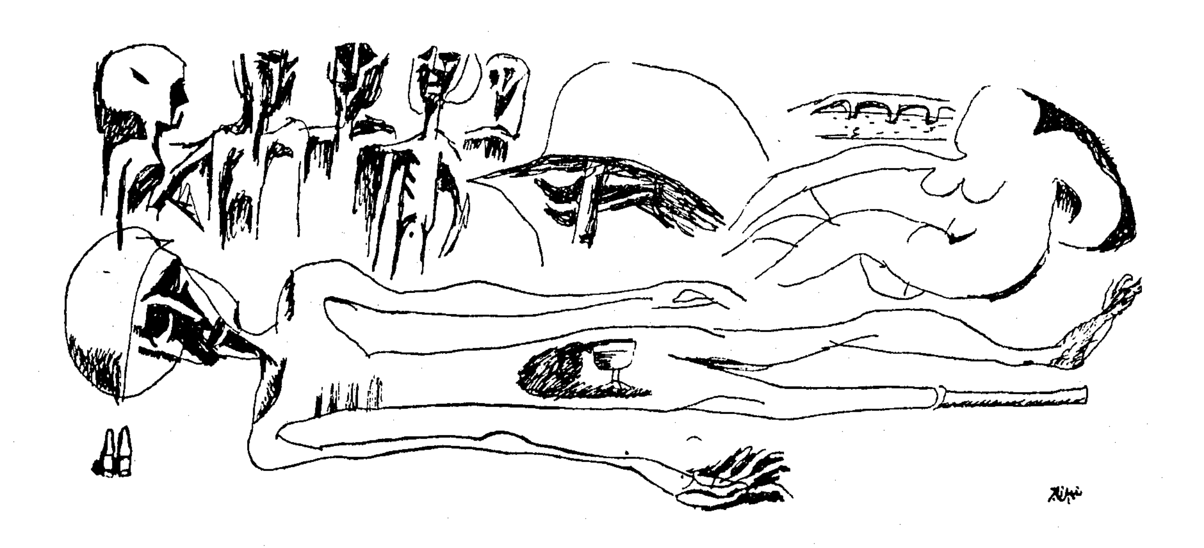
س . فرويد

ذلك المحك سوى أن نقف لنقلب الأكف حيرة وحسرة مرددين مع كارل فلوجل — وهو العالم الجليل — يا لسخرية الأقدار !! .

وينبغى أن يكون واضحا أننا بذلك لا ندعو فى هذا الصدد الى الربط ربطا ميكانيكيا مباشرا بين بزوغ فكرة معينة فى رأس احد العلماء فى مجتمع معين وعصر معين ، والظروف الاجتماعية الاقتصادية لذلك المجتمع فى ذلك العصر — وان كان وجود مثل تلك الرابطة يعد فيما نرى قضية جديرة بكل مناقشة — ولكن ما يعنينا حقا في هذا المجال هو أننا حتى اذا افترضنا جدلا أن بزوغ مثل تلك الفكرة لدى ذلك الفرد بالذات أمر تحكمه — أو على الأقل تؤثر فيه — الخصائص المميزة لهذا الفرد بالذات فان مدى انتشار تلك الفكرة بين غير ذوى الاختصاص وتقبلهم لها ، أو بعبارة أدق ، مدى دخولها ضمن الطابع الفكرى السائد فى مجتمع معين وعصر معين ، أمر لا يمكن تفسيره بالوقوف فحسب عند خصائص صاحب تلك الفكرة عبقريا كان أو مهرجا ، ولا بالوقوف أيضا عند اتصالها أو انفصالها عن تيار أفكار **الأفراد** الآخرين — من أهل الأختصاص — الذين سبقوه أو الذين تلوه ، بل لابد للتفسير من أن يمتد ليتجاوز الأفراد الى **الجماعة** أو المجتمع المعين بما يتضمنه من ظروف اقتصادية واجتماعية .

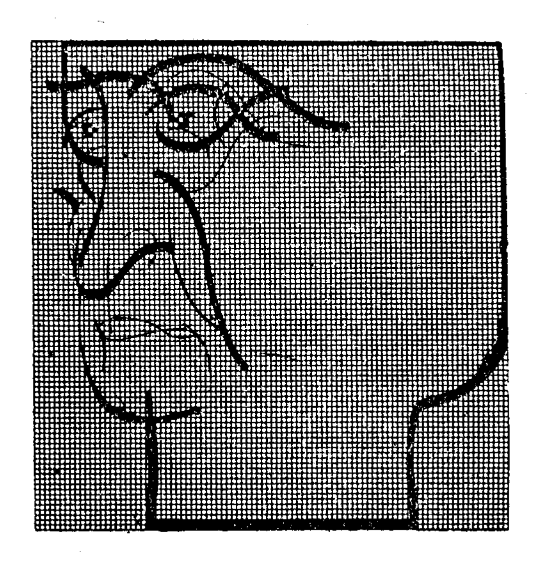
ولنعد الآن الى مناقشة مدى انتشار أفكار « علم النفس » كما كانت مطروحة آنذاك — أى فيما بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٧٩ — محاولين بذلك تبين مدى اسهامها عموما فى صياغة النسيج الفكرى الذى ساد تلك الفترة . وليس أمامنا — نظرا لما يفرضه بعد الشقة تاريخيا — سوى أن نعتمد فى تبين مدى ذلك الانتشار على معرفة مدى تأثر الصفوة من مثقفى ذلك العصر بمثل تلك الأفكار رغم معرفتنا بأن المحك الأدق هو تبين مدى تأثر قطاع أوسع بكثير من تلك الصفوة . غير أننا لا نستطيع سوى أن نقنع بمحكنا هذا لسببين : أولهما أن التاريخ المدون لتلك الحقبة — وهو أمر لم تعد لنا حيلة فيه — لم يحفظ مما يعنينا فى هذا الصدد سوى ما يتعلق بتلك الصفوة هذا اذا ما اتسع المقام لديه لذكر مثل ذلك . أما السبب الثانى — وهو الأهم — فهو أن تلك الصفوة وان لم تكن تمثل الاتجاه العام تمثيلا دقيقا فهى على الأقل تؤثر فيه وتسهم فى توجيهه بدرجة لا يستهان بها . ويكفى كبداية أن نركز الضوء على احداث سريعة تبدو وكأنما قد عرفت طريقها خلسة الى ما كتب فى تاريخ العلم بعامة وتاريخ علم النفس على وجه الخصوص .

او نظرنا مثلا نظرة متأنية الى الموقف الذى



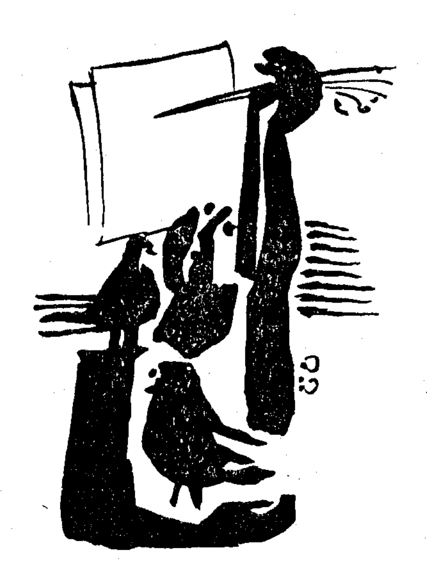
أشرنا اليه ، والذى اتخذه اليوتسون أستاذ نظرية الطب بكلية جامعة لندن من المسمرية لوجدناه يتميز بحدة تسترعى الانتباه حقا . لقد ضحى اليوتسون بمركزه العلمى ، مقدما استقالته من الجامعة حين طلب منه ايقاف الجلسات التى كان يخصصها لعروضه المسمرية مطلقا صيحته الشهيرة « **اننا يجب أن نقود الرأى العام لا أن يقودنا الرأى العام** » وهى صيحة توشك أن تخلق تصورا خاطئا مؤداه أن أفكار المسمرية التى كان يتبناها انما تتعارض مع الرأى العام السائد آنذاك . والحقيقة أن اليوتسون قد أطلق صيحته تلك حين تصدت له ادارة الجامعة مطالبة اياه بأن « **يضع مصالح مدرسة الطب فوق المصالح العامة للعلم والانسانية ، والا يخاطر بفقدان ثقة الرأى العام** » كل ما هنالك اذن أن اليوتسون قد أدخل الى حرم الجامعة أمورا تشغل بال الرأى العام خارج أسوارها وتثير الكثير من النقاش الحاد المحتدم حولها . أما مدى الانتشار الحقيقى لأفكار المسمرية التى كان يتبناها اليوتسون فيتضح من واقعتين : **الأولى** هى أن الاجتماعات المشار اليها ، والتى كان يعقدها لم تكن قاصرة على المتخصصين اطلاقا بل كانت تضم جمهورا غفيرا من بينهم عدد كبير من الشخصيات ذات التأثير على الرأى العام آنذاك كاللوردات والأساقفة والفلاسفة والأدباء ومن اليهم . واذا لم يكن يعنى ذلك تسليم كافة الحاضرين بصحة القضايا التى يطرحها اليوتسون فانه يعنى على الأقل أن تلك القضايا تشد انتباههم أى أنها ليست بالقضايا الميتة . أما الواقعة **الثانية** فهى اصدار اليوتسون بعد أن ترك الجامعة لمجلة تعبر عن أفكار المسمرية واستمرار صدورها بانتظام طيلة ما يقرب من ثلاثة عشر عاما أى من عام ١٨٤٣ الى عام ١٨٥٦ . ولعل ذلك يشير على الأقل الى أن الرأى العام كان لديه قدر من التقبل لهذا الفكر كفل له الحياة مكتوبا ومطبوعا طوال تلك الفترة .

ولم يكن الأمر قاصرا على اليوتسون ولا على مجال الطب عموما فحسب بل ان العالم الانجليزى المبرز فى علوم الحيوان والنبات **الفريد راسل والاس** والذى يكفى أن نشير الى أنه هو الذى شارك **دارون** التوصل الى نظريته عن النشوء والارتقاء ، هذا العالم قد أصدر عام ١٨٧٥ كتابا بعنوان « **حول المعجزات والروحانية الحديثة** » ذكر فيه أنه بدأ يهتم بالمسمرية بالتحديد منذ عام ١٨٤٤ اثر حضوره



سلسلة من المحاضرات التى القاها **سنبسر هول** عن المسمرية . وقد بلغ تأثره بتلك المحاضرات حدا جعله يقدم على اجراء بعض التجـــارب الروحانية على تلامذته ، بل انه تخطى حــدود المسمرية مؤكدا صحة خريطة جول الفرينولوجيه لبروزات الجبهة . ونستطيع بلا شك أن نضيف الى القائمة الكثير من الأســماء من مختلف التخصصات مثل البريطانى **وليام كروكز** مكتشف العنصر الكيميائى المعروف باســم الثاليوم ، وأيضا مكتشف الراديوميتر ، وغيره كثير ممن يخطئهم الحصر .

نستطيع اذن أن نسلم بأن أفكار المسمرية والفرينولوجيـــا كانت تمثل الجــانب الأكثر انتشارا أو جمـــاهيرية من أفكار علم النفس ، أما بقية أفكاره ـ أعنى تلك النــابعة من تطور المكتشفات المتعلقة بالجهاز العصبى ، وتلك التى تمثل علم النفس المنظم أو الخالص ـ فقـد كانت وفقا للمحك السابق أقل انتشارا خارج نطـاق التخصص . ولا يعنى ذلك بحال أنها كانت أقل صحة أو تأثيرا بل لعل العكس هو الصحيح . والسؤال الذى يواجهنـــا على الفور هو لمــاذا انتشرت تلك الأفكار بالذات ـ وهى الأكثر بعدا عن الصواب ـ ذلك الانتشــار الخارق للعادة ؟ ولقد سبق أن أشرنا الى أن الاجابة الصحيحة لمثل ذلك التساؤل انما تكمن فى التعرف على « هوية » أولئك الذين منحوا تلك الأفكار حق البقاء ، والمقصــود بطبيعة الحـــال هويتهم الاجتماعية ، ولكن ذلك أمر مستحيل . فنحن لا نجد فيما كتب فى تاريخ علم النفس ثمــة تبرير أصلا لتلك الظــاهرة ، كما أنه ليس من الميسور أن نجد مثل تلك الاجابة فى كتب التاريخ العام التى لا تنشغل كثيرا بمثل تلك الأمــور « التفصــيلية » . واذا كان البحث عن هوية أولئك الذين منحوا تلك الأفكار حق البقاء أمرا مستحيلا ، فلنحاول اذن أن نبحث عن هــوية أصحاب تلك الأفكار من حيث فكرهم الاجتماعى ، وذلك أيضا ليس بالأمر الميسور . فليس أمامنا سوى أن نجمع فلتة من هنا ، ولمحة من هناك ، ثم نقوم بما يشبه ما يقوم به أحيانا عالم الآثار القديمة حين يجمع بين قطع قليلة متناثرة من الأحجار ليؤلف منها صورة لمعبد أو حتى لحضارة كانت تقوم فى هذا المكان فى عصر سحيق . وعلى أى حال فبداية انطلاقنا هى اننا نعتقد بوجود شيء فى المناخ الاجتماعى لتلك الفترة كان يغذى انتشار مثل تلك الأفكار ، ومهمتنا بالتـــالى هى تجميع الشذرات المتناثرة هنا وهنـــاك فى كتب التاريخ لعلها تعيننــــا على تحـــديد ذلك الشيء ، محاولين أن نتلمسه فيما كان ينادى به أصحاب تلك الأفــكار من أفكار أخرى ـ خارج نطاق الفكر المتخصص فى علم النفس ـ قد تتصل بالمناخ الاجتماعى السائد آنذاك . واذا ما تناولنا على سبيل المثال الأفكار التى كان ينادى بهــا **ســبنسر هول** أحد كبار دعاة المســمرية فى محاضراته التى كان يلقيها فى خمسينات القرن التاسع عشر فى انجلترا ، وهى المحاضرات التى أشرنا ـ كدليل على مدى تأثيرها ـ الى مدى



تأثر العالم البريطانى **الفريد راسل والاس** بها ، اذا ما تناولنا تلك الأفكار – بنظرة فاحصة – لاكتشفنا أن سنبسر هول لم يكن فى محاضراته تلك التى كان يطوف بها البلاد آنذاك يقتصر على عرضه لبعض الظواهر التى يرجعها الى ما يعتقد بوجوده من قوى مغناطيسية حيوانية أو ما الى ذلك . بل انه كان يخرج من عرضه لتلك الظواهر بنتائج مؤكدة لوجود الله، ولخلود الروح، ومؤكدة أيضا – وهذا هو ما يعنينا أساسا – لادانة « **المادية** » التى يبشر بها آنذاك اتباع أوين فى كافة المدن الكبرى ، وبعبارة أخرى فان سبنسر هول كان يستند الى المسمرية فى ادانة ما كان يعرف آنذاك بدعاوى «**الاشتراكية**»

لم يعد الأمر اذن على غموضه الأول ، ولم يعد انتشار مثل تلك الأفكار – رغم خطئها فيما يتعلق بحدود تخصصها الضيق – أمرا يثير حيرة أو بلبلة . فالانتشار هنا أو الجماهيرية – اذا صح التعبير – انما يرجع الى ما تؤدى اليه تلك الافكار من تدعيم لايدلولوجية طبقية معينة . أو بعبارة أخرى فان انتشار مثل تلك الافكار لا يمكن أن تجد له تبريرا مقنعا الا اذا أحطنا بدورها كجزء من نسيج تكامل شكل الطابع الفكرى لطبقة بعينها . ولابد لنا هنا من اشارة عابرة الى قضية فرعية ، وهى أن قولنا بأن لكل طبقة فكرها أو ايديولوجيتها لا يعنى مطلقا أن يقتصر تبنى هذا الفكر على أبناء تلك الطبقة ، ولا أن كل من يحمل هذا الفكر يعتبر ابنا لهذه الطبقة من الناحية الاقتصادية . فعلى المستوى الفردى قد يتبنى فرد معين فكرا اطبقة تتناقض تماما مع الطبقة التى ينتمى اليها اقتصاديا ، وكذلك فمن المعروف أن الطبقة السائدة في أى مجتمع تطبع المجتمع عامة – بكافة طبقاته – بطابعها الفكرى . وعلى أى حال فليس ذلك بموضوعنا ، وان كان لا غنى عن الاشارة اليه حتى لا يبدو الأمر مختلطا ولا متناقضا حين نشير الى أن هذه الافكار قد لاقت انتشارا ((**جماهيريا**)) مذهلا .

هذا عن الجانب الأكثر جماهيرية وانتشارا من علم النفس ، فماذا عن الجانب الآخر ؟ وهل ثمة تناقض بين الجانبين ؟ يبدو للوهلة الأولى أن أجابتنا ستكون بالايجاب ، وفى ذلك شىء من الصحة ولا شك ، فهما على الأقل جانبان مختلفان من حيث نظرة كل جانب الى الانسان بوصفه موضوعا للدراسة . لقد تميزت مجموعة الأفكار الأكثر انتشارا – والتى كانت تتمثل أساسا فى المسمرية والفرينولوجيا – بأنها تنظر الى الانسان نظرة **تجهيلية** باعتباره خاضعا لقوى غيبية او خارقة أو لا منطقية لا سيطرة لأحد عليها البتة ، وبالتالى فانه لا يمكن التنبؤ بسلوك الانسان فضلا عن فهمه . ولقد تختلف هنا الفرينولوجيا عن المسمرية للوهلة الأولى ولكنه اختلاف لا يمس الجوهر بحال . أما المجموعة الثانية من الأفكار ، وهى تلك الأقل انتشارا – أعنى الأفكار النابعة من تطور

مكتشفات الجهاز العصبى ، والأفكار التى تمثل علم النفس الخالص أو المنظم ـ فقد كانت تنظر الى الانسان نظرة مختلفة ، يمكن أن نطلق عليها صفة التجزيئية بمعنى النظر الى قطاع منفرد من الوجود الانسانى باعتباره جوهر هذا الوجود دون التصدى لفهم الانسان ككل أو حتى تحديد أطار لذلك الفهم كما هو الحال بالنسبة للأفكار التى دارت فى فلك الفسيولوجيا فى ذلك الوقت، أو بمعنى النظر الى الانسن باعتباره سلسلة من القوانين المنفصلة الغريبة كما هو الحال بالنسبة لأغلب الصياغات النظرية التى يطلق عليها أسم علم النفس الخالص أو المنظم . هناك اختلاف اذن ولا شك بين النظرتين ، وبالفعل فان أفكار المسمرية قد لقيت معارضة شديدة ـ ولكن لأسباب متعددة ومختلفة ـ من جانب أصحاب الأفكار الأخرى من أمثال **تشارلز بل ، وبيير فلورنز ، وهربرت سبنسر ، وبراون** وغيرهم ، الا أن تلك المعارضة لم تكن منصبة على ما يحيط بتلك الأفكار من اطار ايديولوجى اجتماعى ، بل كانت منصبة فحسب على خطأ مضمونها المتخصص ، أى عليها كأفكار خاطئة بصرف النظر عن **تقدميتها** أو **رجعيتها** بل حتى وبصرف النظر ـ أحيانا ـ عن طبيعة نظرتها الى الانسان . ولعل خير دليل على ما نقول ـ أى على امكانية تلاقى النظرتين على نفس الأرضية الايديولوجية ـ هو ما نجده لدى أبرز ممثلى الأفكار المتعلقة بتطور المكتشفات فى مجال الجهاز العصبى . وهى تلك الأفكار التى تبدو ـ كما أشرنا ـ متعارضة تماما من وجهة النظر المتخصصة مع أفكار كالمسمرية ، أعنى ما نجده لدى فخنر . لقد أقدم فخنر صاحب الانجازات الباهرة فى مجال تخصصه على محاولة أقامة نظام ميتافيزيقى ، جوهره الارتداد الى فكرة تذكرنا بالنظرة الاحيائية القديمة أى محاولة اضفاء الحياة على الطبيعة الجامدة . وبذلك فان فخنر كان يقف مع أصحاب المسمرية ـ من حيث الجوهر العام ـ فى نظرته المثالية الى الكون ، ودلالة ذلك أنه لا يوجد ما يحول دون التقاء النظرة التجزيئية الى الانسان بالنظرة التجهيلية اليه فى اطار ايديولوجى واحد ، بل لعل ذلك هو الأقرب الى التصور .

دلالة عام ١٨٧٩ :

موجز القول اذن انه كان ثمة ما يسمى بعلم النفس فى الأعوام السابقة على ١٨٧٩ ، وأن ذلك « العلم » قد تميز بسمتين أساسيتين فيما يتعلق بنظرته الى الانسان هما : **التجهيل والتجزىء** . وان انتشار الأفكار التجهيلية فى تلك الحقبة لم يكن مرجعه صحة تلك الأفكار أو خطئها بل اتساقها مع بناء فكرى متكامل معاد للفكر الاشتراكى الوليد الصاعد آنذاك ، كذلك فان الافكار التجزيئية ـ وبصرف النظر عما اذا كانت أقرب الى الصواب بشكل ما ـ فانها فى امتدادها الفكرى الى ما هو خارج حدود التخصص كانت تلتقى تماما بالأفكار التجهيلية من حيث اندماجهما فى البناء الفكرى المتكامل السائد آنذاك . **ترى ما دلالة عام ١٨٧٩ اذن ؟ وما الذى دعا الى اعتباره بداية لعلم النفس ؟** علينا قبل أن نسترسل فى تلك التساؤلات أن نسلم ابتداء بأن اعتبار عام ١٨٧٩ بداية لعلم النفس انما يعنى ـ على أى حال ـ ان كافة ما سبق تلك البداية من أفكار تحمل اسم علم النفس لم تكن تعبر عن الاتجاه الصحيح الذى ينبغى أن يتخذه **« علم النفس »** فى نظرته وتناوله للانسان . أو بعبارة أخرى يمكننا القول بأن علم النفس كان فى حاجة الى أن يصحح مساره ، وأن عام ١٨٧٩ كان البداية لمحاولة وضعه على الطريق الجديد الصحيح . ولا يعنينا حاليا أن نناقش ما اذا كان ذلك الطريق جديدا حقا ولا أيضا ماذا كان صحيحا حقا ، كل مايعنينا هو تاكيد أن اعتبار عام ١٨٧٩ بداية لعلم النفس انما يعنى حتما التسليم بأن ذلك « العلم » كان قبل ذلك التاريخ يفتقد الطريق الصحيح . ترى ما معنى ان يفتقد العلم طريقه الصحيح ومتى يمكننا القول بأن علما ما يتخذ طريقه الصحيح؟ وماذا نعنى بالطريق الصحيح ؟ **ان الطريق الصحيح للعلم ـ فيما يبدو لنا ـ** هو الطريق **الذى يمكنه من فهم وتفسير الظاهرة أو الظواهر التى هو بصدد تناولها فهما وتفسيرا موضوعيين مما يتيح له قدرا معقولا من التنبؤ الموضوعى بمسار تلك الظواهر مستقبلا** . ومن هنا فان بداية ذلك الطريق لا يمكن أن تكون سوى التعبير الموضوعى عن تلك الظواهر . ونحن اذا ما سلمنا بأن الكون ملىء بالعديد من الظواهر التى قد يمتد تاريخ وجودها الى ما قبل وجود الانسان ذاته ، وأن ذلك لم يؤد الى ظهور العلوم التى تدرس كافة تلك الظواهر دفعة واحدة ، بل أن ظهورها قد اتخذ تسلسلا معينا ذا دلالة محددة ، فان ذلك يعنى أن البداية الأولى لأى من العلوم لا تتوقف على وجود الظاهرة أو

الظواهر التى هو بصدد دراستها فحسب ، **بل على ظهور الحاجة الى فهم تلك الظاهرة . ومن هنا كانت الرابطة الوثيقة بين ظهور « علوم وتطور المجتمع الانسانى باعتبار ان ذلك التطور هو الذى يخلق ويغير من حاجات الانسان .**

لقد كان ظهور وانتشار تلك الدراسات التى أشرنا اليها ، والتى كانت تحمل اسم علم النفس، فى فترة احتدام أحداث الثورة الصناعية ، بمثابة التعبير الصحيح عن قضيتين أو — على الأصح — عن قضية واحدة ذات شقين : **أولا :** كان ظهور وانتشار تلك الدراسات بمثابة الاشارة الى أن الظروف الاجتماعية السائدة آنذاك — أى ظروف الثورة الصناعية — قد خلقت ضمن ما خلقت حاجة ملحة الى ظهور علم جديد هو علم النفس وسوف نتعرض فيما بعد بشىء من التفصيل لمبررات ظهور تلك الحاجة فى تلك الحقبة بالتحديد . **ثانيا :** كان ظهور وانتشار تلك الدراسات بما تميزت به نظرتها الى الانسان من نزعة الى التجهيل والتجزىء ، وبعد أن فسرنا السبب فى انتشار ما انتشر من تلك الأفكار ، يعد دليلا على أن تلك الدراسات لم تكن التعبير الصحيح عن الحاجة الملحة الى ظهور ذلك العلم الجديد ، أى انها لم تكن تسير فى الطريق الصحيح ، أو بعبارة أخرى ، لم تكن تسير فى الطريق الذى يؤدى الى التعبير الموضوعى عن الظاهرة التى هى بصدد دراستها — ى الانسان ومن هنا فان المطلوب لم يكن تطوير مثل تلك الدراسات ، اذا ما اعتبرنا أن التطوير انما يعنى التقدم الى الأمام فى نفس الاتجاه أى التزايد الكمى فى المعرفة ، بل كان المطلوب هو ان يولى كلتا قدميه على بداية طريق جديد وصحيح ، ميمما وجهه صوب الفهم الموضوعى لتلك الظاهرة التى هو بصدد التعرض لها — أى الانسان . كان المطلوب اذن تغيرا كيفيا فى اتجاه المعرفة ، وليس تزايدا كميا فى محتواها ، **كان المطلوب هو البحث عن بداية طريق جديد** . ترى هل كان ثمة ما يشير الى ذلك الطريق الجديد آنذاك ؟ لعلنا لو وجدنا مثل تلك الاشارة لأصبح فى استطاعتنا — دون جهد كبير — أن نضع أيدينا على تلك الحلقة التى طال بحثنا عنها ، ألا وهى ذلك الجديد الذى حملته الثورة الصناعية — ضمن ما حملت — والذى كان بمثابة الأساس لتلك الحاجة الملحة الى ظهور ذلك العلم الجديد . ولكن البحث عن مثل تلك الاشارة — فضلا عن العثور عليها — ليس بالأمر الهين . فالبحث عنها لدى أصحاب تلك الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك جهد لا طائل وراءه . **فلو كانت معرفة بداية الطريق الجديد الصحيح متوفرة لدى هؤلاء ، وكانت لديهم الرغبة والمقدرة على شقه ، لما كنا بحاجة أصلا الى البحث عن تلك الاشارة ، ولما كان علم النفس فى حاجة الى بداية طريق جديد** . ترى اين اذن يمكننا ان نلتمس اشارة الى ذلك الطريق الجديد الصحيح اذا كان ثمة اشارة الى ذلك فى تلك الحقبة بالتحديد ؟ **على أى حال فليس ثمة** ضرورة تحتم وجود مثل تلك الاشارة فى ذلك الوقت ، **ولكن لا بأس من بذل قدر من الجهد فى** التماسها ، **فهو — فيما نعتقد — لن يكون بحال جهدا فى غير طائل .**

أشرنا فيما سبق الى أن انتشار ما كانت تحمله الدراسات النفسية آنذاك من أفكار انما كان يرجع أساسا الى ارتباط تلك الأفكار ببناء فكرى متكامل يعبر عن مصالح طبقية معينة . واسنا حاليا بصدد الافاضة فى الحديث عن طبيعة تلك المصالح ولا طبيعة الطبقات التى يعبر عنها ذلك البناء الفكرى بل يكفى أن نشير — من جديد — الى أن السمة الرئيسية لذلك البناء الفكرى كانت العداء للفكر الاشتراكى الذى كان من أبرز ممثليه آنذاك — على بعد الشقة الفكرية بينهما — **روبرت أوين وكارل ماركس** . أفلا يحق لنا فى بحثنا عن اشارة الى بداية الطريق الجديد لعلم النفس ، وبعد أن افتقدنا وجود مثل تلك الاشارة لدى أصحاب الدراسات التى حملت اسم علم النفس آنذاك ، ألا يحق لنا أن نلتمسها لدى أصحاب الفكر المقابل ، **أى أصحاب الفكر الاشتراكى ؟**

اشارة الى طريق :

ان ندرة ما كتبه أصحاب الفكر الاشتراكى آنذاك فيما يتعلق بموضوع علم النفس يجعلنا ننظر بقدر كبير من الاهتمام — ولا نقول الدهشة — الى اشارة وردت فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لكارل ماركس عام ١٨٤٤ . ويحسن بنا أن نورد نص تلك الاشارة قبل أن نتناولها بالتحليل والتعليق .

يقول كارل ماركس : —

.. لا يمكن حل التناقضات النظرية الا بطريقة عملية ، استنادا الى الطاقة العملية للبشر . وبالتالى ، فان حلها ليس مجرد مشكلة معرفية على الاطلاق ، بل انه المشكلة الحقيقية للحياة .

والتى لم تستطع الفلسفة حلها لانها بالتحديد اعتبرت هذه المشكلة مجرد مشكلة نظرية .

... ان تاريخ الصناعة ، والوجود الموضوعى القائم لها ، يعد بمثابة الكتاب المفتوح لقوى الانسان الجوهرية ، وبمثابة الكشف عن معانى علم نفس انسانى ولم يتم حتى الآن فهم ذلك التاريخ فى ارتباطه الوثيق بجوهر كينونة الانسان ، بل فحسب من خلال علاقة خارجية نفعية ، لان الناس – وهم يتحركون فى عالم من الاغتراب – لا يستطيعون سوى اعتبار النمط العام لكينونة الانسان – أى الدين أو التاريخ فى طابعه المجرد العام . كسياسة وفن وأدب الى اخره – بمثابه حقيقه قوى الانسان الجوهرية ، ونشاطه المرئى . ان أمامنا القوى الجوهرية للانسان متموضعه فى صورة موضوعات حسية مغتربة نافعة ، أى فى صورة مغتربة، وقد تكشف فى الصناعة المادية المألوفة .

ان علم النفس الذى تظل اكثر اجزاء التاريخ معاصرة وقابليته للفهم حياله كتاب مغلق، لايمكن ان يصبح علما أصيلا وشاملا وحقيقيا . ما الذى يمكن ان ننتظره حقا من علم ينعزل مبتهجا عن هذا انقطاع الكبير من العمل الانسانى ، ويخفق فى تبين ما ينقصه هو ، بينما تظل مثل تلك الثروة من الانسان المطروحة امامه لا تعنى بالنسبة له شيئا ربما أكثر من كونها « حاجة » ، « حاجة فجة » ؟

كارل ماركس – المخطوطات الاقتصادية والفلسفية (١٨٤٨)

يجدر بنا قبل أن نشرع فى التعليق على هذا النص الذى أورده ماركس عام ١٨٤٨ – أى فى أوج انتشار الأفكار التى أشرنا اليها والتى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك – يجدر بنا أن نحدد ما ورد به من أفكار رئيسية . ويمكننا اجمال تلك الأفكار فى نقاط أربعة هى :

١ – ان الصناعة من حيث هى تاريخ متطور، ومن حيث هى واقع قائم ، تعد بمثابة التجسيد للقدرات الانسانية .

٢ – ان الصناعة بهذا المعنى انما هى بمثابة المنبع الذى ينبغى أن ينهل منه علم النفس .

٣ – ان اعتبار الصناعة منطلقا لعلم النفس أمر لم يكن قد تحقق آنذاك .

٤ – ان الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها الفشل لا محالة لأنها قد عزفت عن المنبع الصحيح والبداية الصحيحة لعلم النفس .

والصناعة التى يعنيها ماركس – تاريخا وواقعا – ليست فيما نرى الصناعة الرأسمالية فحسب – وهو ما قد ينصرف اليه الذهن للوهلة الأولى – بل الصناعة بمفهومها الشامل أى باعتبارها العمل الانسانى الذى يحقق بدرجة او باخرى الوحدة بين الانسان والطبيعة ، فبدون ذلك المفهوم الشامل لم يكن ممكنا بحال الحديث عن « تاريخ » للصناعة عام ١٨٤٤ . وعلى اى حال فقد اكد ماركس بعد ذلك بحوالى عام واحد أو يزيد قليلا ، وفى كتاب « الايديولوجية الألمانية » الذى أشترك فى كتابته مع انجلز **« أن الوحدة بين الانسان والطبيعة قد وجدت دائما فى اشكال مختلفة فى كل عصر ، وذلك وفقا لمدى زيادة أو نقصان تطور الصناعة »** .

ووفقا لذلك المفهوم يرى ماركس أن الصناعة تاريخا وواقعا – هى التجسيد الملموس للقدرات الانسانية بمعنى أنها التعبير الصريح عن نتاج علاقه الانسان بما هو خارجه ، وأنها بذلك لابد وأن تكون البداية التى يبدأ منها علم النفس الانسانى مسيرته . ولا يعنينا الان مناقشة مدى صحة تلك البداية او مدى شرعيتها ، ويكفينا أن نشير الى انه لا يكاد يوجد من بين اهل الاختصاص فى علم النفس ، ولا حتى من بين المهتمين به من حاول أن يتخذ من تلك البداية ، – كما اشار اليها ماركس – منطلقا حقيقيا لذلك العلم ، **رغم ان نبوءة ماركس بان الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها الفشل لا محالة قد تأكدت صحتها من خلال تطور علم النفس ذاته ، وبصرف النظر عن المسار الذى اتخذه ذلك التطور .**

والآن ، فلنفترض جدلا أنه قد وجد فى تلك الحقبه ، ومن بين المهتمين بعلم النفس ، من أخذ اشارة كارل ماركس على محمل الجد ، وحاول أن يضع علم النفس على مشارف ذلك الطريق ، أعنى طريق دراسة علاقة الانسان بالطبيعة ، أى دراسة العمل الانسانى ، ترى كيف كانت سوف تبدو له صورة ذلك العمل انذاك ؟ **« ان العمل هو فى المقام الأول تلك العملية التى يشترك فيها كل من الانسان والطبيعة ، والتى يعدم فيها الانسان طواعية على تنظيم وضبط العلاقات المادية المتبادلة بينه وبين الطبيعة »** هكذا عرف كارل ماركس العمل فى كتابه رأس المال . ووفقا لذلك التعريف ، فان للعمل

صورا مختلفة تتغير وتتباين وفقا لتطور المجتمع، فما هى الصورة التى اتخذها العمل فى هذه الحقبة ؟ لا شك أن لتلك الصورة ملامح عديدة منها الاقتصادى والسياسى والأخلاقى والاجتماعى الى آخره ، ولسوف نقتصر على ذكر ما يتصل بموضوعنا من تلك الملامح، أعنى مايتصل بعلاقة الانسان بما هو خارجه .

نستطيع أن نشير فى عجالة سريعة الى أن الشكل الذى اتخذه العمل الانسانى فى تلك الفترة كانت تميزه سمات عدة أهمها : —

أولا : ان الاصل التاريخى للعمل الانسانى هو قيام الانسان بصنع ما هو في حاجة اليه . ومع مسار التطور فلقد قام الانسان الفرد بصنع ما تحتاجه أسرته ثم قبيلته أو قريته ، ثم بصنع ما يحتاجه الآخرون ليبادلهم اياه بما يحتاجه هو . وهكذا الى ان بلغ اتساع تلك الشقة أقصاه فى الحقبة التى نحن بصدد الحديث عنها ، حيث أصبحت العلاقة بين ما يصنعه الانسان ومايشعر بالاحتياج اليه فى حكم المنعدمة . وبذلك تحول العمل من مجال يحقق فيه الانسان ذاتيته الى مجال لنفى تلك الذاتية .

ثانيا : أدت كثافة الايدى العاملة التى تقوم بصناعة نفس الشىء فى نفس المكان — أى التى تعمل فى المصنع — الى استحالة أن يحدد المرء ما أدى اليه جهده هو كفرد بالتحديد . وذلك بعكس ما كان يكفله له الشكل الحرفى للصناعة حيث كان فى استطاعته — وبسهولة — أن يقول « أنا صنعت هذا الشىء » .

ثالثا : أدت طبيعة التوزيع الرأسمالى للانتاج الى تأكيد جديد لشعور الانسان بالعزلة بينه وبين انتاجه ، بحيث أصبح من الجائز فى تلك الحقبة أن تقضى البرودة على أحد عمال مناجم الفحم مثلا لأنه لم يجد ما يشترى به فحما ؛ لأنه متعطل ، وذلك نظرا لزيادة انتاج الفحم مما أدى الى كساد سوقه .

رابعا : أدى ما تميزت به تلك الحقبة من فائض فى العمالة الى اذكاء روح المنافسة الفردية ، وما ترتب على ذلك من انعزال الانسان عن الآخرين من أبناء مجتمعه ، وفى نفس الوقت الى اذكاء شعور المرء بتفاهة شأنه وتفرد بأنه ليس أكثر من زر صغير فى آلة مهولة .

ولو شئنا أن نجعل تلك الخصائص الاربع — وغيرها أيضا من خصائص العمل الانسانى فى تلك الحقبة — فى عبارة واحدة، لما وجدنا أنسب من القول بان العمل قد أصبح مغتربا . ورغم ما يثيره تعريب كلمة الاغتراب alienation من صعاب ، ورغم تعدد ما اتخذته من معان ، فاننا لم نجد كلمة أنسب منها فى هذا المقام . ونحن لانعنى هنا الاغتراب بوصفه قضية فلسفية ميتافيزيقية ، بل بوصفه ظاهرة اجتماعية ماركسية ذات شقين : شقها الاول عزلة الانسان عن نفسه وعما يحيط به ، وشقها الثانى اسقاط القوى الاجتماعية للانسان على قوة خارجية تتصف بالبطش والجبروت ولا يملك أمامها سوى الخضوع الذليل أو الضياع الكامل . وبهذا المعنى بالتحديد يمكن أن يعد الاغتراب السمة المميزة للمجتمع الراسمالى الناشىء ، او بعبارة أدق لعمل الانسان فى ذلك المجتمع . **وعلى اى حال فقد تحدث ماركس عن الاغتراب بوصفه « جوهر شرور المجتمع الرأسمالى » ووصف المجتمع الاشتراكى بانه « مجتمع يتحرر فيه البشر من اغترابات المجتمع الراسمالى، ويسيطرون فيه على اقدارهم بفهمهم وتحكمهم فى الطبيعة وفى علاقاتهم الاجتماعية الخاصة » .**

خلاصة القول اذن أن هناك جديدا قد اعترى الانسان فى ذلك العصر ، وهو اغترابه فيما ينتج، وضياع شعوره بفرديته ، وبهويته الذاتية . وكان هذا الجديد — فيما نرى — هو الذى أبرز الاحساس بالحاجة الى قيام علم جديد يأخذ على عاتقه دراسة الشعور الانسانى دراسة علمية تمكن أساسا من فهم موضوعى لشعور الانسان بالاغتراب — أو لما عبر ويعبر عنه اهل الأدب بشعور الانسان بالهم والقلق والضياع .

خاتمة :

بذلك نكون قد حاولنا بقدر ما سمح لنا الوقت والحيز والجهد القاء قدر من الضوء على الأساس المادى لنشأة علم النفس ، وهى محاولة ينقصها ولا شك مزيد من الوقت والحيز والجهد لكى تمتد من « نشأة » علم النفس الى تتبع لمسار ذلك العلم ومدى ما حققه — خلال ذلك المسار — من انجاز للمهمة التاريخية الملقاة على عاتقه ، أعنى التوصل الى فهم للانسان من خلال دراسة الشعور الانسانى دراسة علمية ، وهو الشعار الذى رفعه فونت أو خلعه عليه مؤرخو علم النفس معتبرين بذلك أن افتتاحه لمعمله هو البداية الجديدة الصحيحة لذلك العلم ... ترى هل كانت تلك هى البداية الصحيحة حقا ؟

قدرى حفنى

اغتراب العلم

صلاح قنصوه

يكاد يرى البعض فى عالمنا اليوم وجها يوشك أن يفقد ألفته به ، مبديا ازدراءه بآمالنـــا ، ولا مبالاته بأعمالنا .. وكأن كل جهود الانسان التى بذلها فى حماس وسخاء ، وكل محاولاته للدنو من حقيقة ذلك العالم ، والغوص فى أعماقه، واختراق فضائه ، لكى يعرفه ويفهمه ، لم تسفر الا عن تمزيق القناع عن وجهه الذى بدا متجهما مروعا .

فكلما نمت المعرفة ، وتراكمت آثار الانسان ، أحس أنها تنزلق من بين يديه ، متمـردة على سلطانه نائية عن تحقيق غاياته . وما يلبث أن يدرك أنه قد ترك وحيدا عاريا في البرية .

والى جانب هـؤلاء الذين يرون الشر قد اجتاح كل شيء ، هناك من يرون الأمر على مايرام، وانه ما زال فى وسعنا أن نسخر ما اكتشـفه الانسان وأبدعه فى خدمة الخير .

ولكن ، ألا يعنى ذلك أن ثمة أمرين ، هما معارف الانسان وأعماله من جهـة ، وآماله وغاياته من جهة أخرى ، وعلينا أن نقـرر اذا ما كان يمكن أن يوجه الأمر الأول لتحقيق الثانى ؟

وذلك بمعنى أن هناك أمرين منفصلين لا شأن للواحد منهما بالآخر ، معرفة الانسان فى جانب، ومثله فى الجانب الآخر . أو بعبارة موجـزة . هناك العلم من جهة ، والقيم من جهة أخرى .

ويبدو أن القضية التى تزعم الفصل الجازم بين العلم والقيم قد صقلها طول الترديد حتى غدت مسلمة لا سبيل الى النيل منها . غير ان من المرجح أن قوة اقناعها تعود الى افتراضين مضمرين .. الأول هو النظر الى العلم وكأنه بناء مكتمل معطى ، مصاغ على قدر محتواه العرفانى الراهن . والثانى هو تصور النشاط الانسانى أو فاعليته منقسمة الى مناطق وأقاليم تنتصب بينها الحدود والسدود .

وقد كانت النتيجة المباشرة لتلك الافتراضات اغتراب العلم الذى يعنى تصور العلم كائنا مستقلا عن الانسان ، محلقا فى عوالمه الخاصـة ، له أن يثبت من الأمور وأن يدحض غيرها ، ما شاءت له قدرته التى لا شأن لها بآمال الانسان ومثله . وهذا هو ما حـدا بالكثير من المفكرين الى مناقشة الصلة بين العلم والانسان ! ، هل هو بناء أم مدمر ، وهل يمكن تسخيره للخير أم الشر الى آخر هذه القائمة المعهودة من موضـوعات الجدل والحوار ، وكأن العلم قد صار شيئا آخر



غير الانسان ، منشئة ومبدعة ، بات علينا اما أن نروضه أو نسقط تحت عجلته .

ولا يختلف اغتراب العلم عن أية صورة من صور الاغتراب الثقافى من حيث افتقاد الوعى بأصل الفاعلية الضاربة بجذورها فى غايات الانسان وقيمه ، والخاضعة لسيطرة الانسان عليها ما دامت بعضا منه ، لم نفرض عليه من خارج ، ولم يعثر عليها مصادفة واتفاقا . فاذا ما أفلت هذا الوعى ، اعتصم العلم مستقلا بمنأى عن الانسان تحيطه هالة من الاجلال والاكبار ، أو انزوى بركن ترشقه سهام اللعنة والانكار .

ولاغتراب العلم منتفعون به ، وساقطون تحت وهمه . فأما المنتفعون به فهم المعارضون لمنهجه ونتائجه من أصحاب المصالح التى اقترنت بمصادر السلطة التقليدية التى شرع العلم يحتل مكانتها . وأما الساقطون تحت وهمه ، فمنهم هؤلاء الذين يبدون استياءهم مما يقترن بتطبيقاته من نتائج ضارة وأمور شائنة . ومنهم كذلك الفنانون واللاهوتيون الذين يستنكرون ما قد وقر فى ظنهم من أثر العلم فى الحط من قدر الانسان كسيد للمخلوقات ، والتقليل من كرامته بوصفه كائنا روحيا .

وأما فى الفلسفة ، فتتخذ آثار اغتراب العلم صورا متعددة أبرزها موقفان متعارضان يزعم الأول أن العلم ، وقد تم له النصر والغلبة ، قادر على أن يجد الحل لكل شىء . وينادى الثانى بافلاس العلم . ويتوسط الفريقين موقفان

يخفف الواحد منهما من غلواء أحد الموقفين السابقين .

فأما الموقف الأول ، فهو موقف الذين يربطون مصير فلسفتهم بعجلة نظرية من نظريات العلم قد وجدت تأييدا ورواجا فى زمانها . ومن أصحاب ذلك الموقف بعض الماركسيين والتطوريين والوضعيين ، رغم اختلاف مذاهبهم الفلسفية . ويبلغ تقدير هؤلاء للعلم حدا لا يطاوله فيه غيرهم . ولكنهم لما كانوا يقدرون العلم تقديرا يغفلون معه مكانته الحقيقية من الانسان ، فقد أصبح لديهم مثالا علويا يستوجب احتذاءه . ومع ذلك اختلفت آراؤهم ولم تتفق على شيء ؛ لأنهم طلبوا من العلم ما لا يمكن أن يعطيه ، فلم يصلوا فى ميدانهم الفلسفى الى ما وصل اليه العلم من اتفاق حول قوانينه ونظرياته ، لأن محاولاتهم فى مد نتائج نظريات العلم الطبيعى على استقامتها فى مجال الانسان والمجتمع ، لم يقدر لها النجاح . ولم يكن فى وسعها سوى تبرير مذاهبهم .

أما الموقف المعارض من مواقف اغتراب العلم فهى دعوى البعض بافلاس العلم . فهذا هو « أورتجا أى جاسيه » يقول عن رجل العلم أنه هو الطراز الذى مهد لقيام « رجل الدهماء » لم يأت مصادفة ، ولا كان بسبب نواح من القصور فى أفراد العلماء ، بل بسبب العلم نفسه هو الذى يجعل من رجل العلم انسانا بدائيا ، أو متوحشا عصريا . ويعمل رجل العلم عنده عمل الآلة ، كما أنه متخصص يتميز بالجهل بكل شيء يخرج عن منطقته الصغيرة من اللون ، فالعلم هو الذى يميز ثقافتنا اليوم ، وهى ثقافة الدهماء فى نظر جاسيه . « والدهماء » هى حالة من يعجز عن أن يضع لنفسه قيما معينة على أسس معينة ، سواء كانت تلك القيم خيرا أم شرا . ويؤدى العلم بنظرته الضيقة المتخصصة الى القضاء على كل محاولة لتوسيع أفق النظرة الى الأمور .

كما يقول أونامونو ان العلم لا يشبع حاجات تلبنا وارادتنا . فهو لا يهمل الاهتمام بمشكلات الانسان الحقيقى المكون من لحم وعظم وحسب ، بل هو يشهر أيضا فى وجه من يأبون التسليم باستقامته أسلحة السخرية والازدراء .

ويحتج « شلنج » على المنهج العلمى « تلك الطريقة العمياء الخالية من التفكير فى امتحانها للطبيعة ، التى رسخت قواعدها منذ أن عمد « بيكون » الى أفساد الفلسفة ، ومنذ أن قام بويل ونيوتن بوضع أسس الفيزياء » . يكشف « هتشنسون » عن قلقه فى قوله بأن العالم « قد بلغ فى آن واحد القمة فى المعرفة والتكنولوجيا والتحكم فى الطبيعة ، والحضيض فى حياته الخلقية والسياسية » .

ويرد « شفايتسر » انهيار ثقافتنا المعاصرة الى روح العلم المادية القائمة على التخصص ، ذلك الخطر الروحى الداهم الذى يفسد ما بين الروابط الوثيقة بين المعارف ، والذى يعجز عن اقامة أفق عقلى واسع كما يجب أن يكون الاتساع فالفكر الانسانى اليوم لا يلقى عونا من العلم ، فقد وقف العلم مستقلا منعزلا فى مواجهة الفكر الذى يسعى الى تحرير الانسان .

ويؤكد « ديكسون » فى كتابه « الموقف الانسانى » أن العلم هو تلك النظرة الى الحياة التى تستبعد كل ما هو انسانى من نوحة المستقبل . فهو يفترض أنه بقدر ما نبعد عن أنفسنا ندنو من الحقيقة (العلمية) ، وبقدر ما ننفصل عن أعمق عواطفنا ، وعمن نحبهم ، نقترب من الواقع ومن القالب المتحجر من الكون العلمى .

وكان من نتيجة ذلك أن تحول فريق من أصحاب ذلك الموقف الى التشاؤم والاستسلام لهذا المصير القائم الغامض على نحو ما عبر عنه « شوبنهور » أصدق تعبير فلسفى .

بينما بحث فريق آخر عن عزاء آخر أو مهرب يلوذ به فى الفن والجمال مثلما نجد ذلك عند « سانيتانا » الذى يرى أن عقل الانسان ونفسه وجميع أشواقهما ليست سوى صرخة انشاد فى عالم من المادة العمياء التى لا تعرف الرحمة . وليس الوجدان نفسه الا كقوس قزح يرتسم على النبع فتنبعث عنه أشعة جميلة ، لكن قطرات الماء ترتفع وتهبط بنظام آلى دون اعتبار لرغبات العقل . فجانب الحكمة اذن هو الاكتفاء بتذوق هذا الجمال .

أما الموقفان الآخران اللذان يتوسطان الموقفين السابقين من اغتراب العلم ، فان أحدهما يخفف من تطرف الموقف الأول المؤله للعلم ، وثانيهما يطامن من غلواء الموقف الثانى الذى فقد ثقته تماما بالعلم .

فالأول يقر للعلم بسلطانه ونجاحه ، ويقبل صورة العالم العلمية صحيحة صادقة ، ولكن على أن يظل مقصورا على دائرة نفوذه لا يعدوها الى دائرة الغايات والقيم الانسانية فيقسم الميدان الى عالمين ، عالم الغايات والقيم ذات السلطة على السلوك ، وأداة ادراكه الايمان ، وعالم آخر هو الطبيعة وتكون موضوعا للمعرفة والعلم ، وأداة ادراكها العقل والتجربة . على أن يبلغ الانفصال بين العالمين حدا لا يسمح بينهما بنزاع . ويمكن أن نعد موقف « كانت » مثالا على هذا التقسيم الثنائي بين عالمين . فقد ميز بين عالمين أحدهما يسود فيه العقل ، والآخر تعلو فيه كلمة الارادة ، كما فصل بينهما فصلا لا يجيز أى تداخل أو تفاعل بينهما . وبذلك استطاع « كانت » أن يقدم تبريرا فلسفيا نهائيا للعلم النيوتونى ، فى نفس الوقت الذى أيد فيه قيام المثل العليا كمبادىء منظمة توجه العمل والسلوك . فأفسح مجالا للعقل العملى بما فيه من أمر مطلق ، وتسليم بحرية الاختيار . ففى عالم الظواهر ، كل ما يكتشفه العلم صحيح ضمن نطاقه . ولكن عالم الأشياء فى ذاتها ليس للعلم شأن به ، لأن العالم الحقيقى ليس ميكانيكيا ، أو مثلا أعمى بلا غاية ، بل هو روحى وأخلاقى وضامن لجهود الانسان .

والموقف الثانى هو مذهب من رأى فى العلم خطرا داهما على روح الحياة الانسانية ولكنه لم يرفضه كله ، بل حاول أن يصلح منه ، وأن يسد ثغراته . وأبرز رواد هذا الموقف ((برجسون)) « وهوايتهد » .

فأما « برجسون » فقد حمل على مادية العلم وآليته . فدائرة العلم لديه هى دائرة الكم والامتداد والمكان ، بينما دائرة الفلسفة هى دائرة الكيف والتوتر والزمان . واذا درس العلم الزمان فمن خلال نظرة لا تلائم الخبرة الانسانية العميقة ، لأن النظرة الرياضية وخاصة النظرية النسبية ، تجعله على مستوى واحد مع المكان الذى يقبل ارتداده وعكس مساره . وموضوع العلم هو المادة ، ومنهجه هو التحليل ، على حين أن موضوع الفلسفة هو الروح ومنهجها الحدس . وينصب التحليل على الساكن غير المتحرك ، والحدس ينفذ الى الحركة ، فهو أداتنا فى فهم الديمومة . والتحليل العلمى يتعلق بالجامد والثابت والكمى ، واذا حاول أن يقيس الحركة أبطلها ، واذا أراد أن يحلل الحياة ، أحالها الى مادة جامدة . وعلى هذا النحو حاول برجسون أن يستكمل بناء العلم وأن يخصبه بفلسفة ذات آفاق أوسع منه .

وقد تقدم « هوايتهد » على طريق « برجسون » خطوة الى الأمام فى سبيل بث الروح والقيمة فى هيكل العلم المجرد فى نظره . فلابد أن يكون فى الكون شىء من شأنه أن يفسر الوقائع على نحو ما هى موجودة ، ولكن مثل هذا الشىء مستبعد تماما من العلم فى بيانه للوقائع . وبعبارة أخرى لابد لكى يكون العلم ممكنا أن يكون فى العالم ما هو « أكثر » من العلم ، شيئا آخر غير العلم ، يسمح بقيام العلم . وهذا الشىء « الأكثر » و « الآخر » ، هو عنصر « المعنى » الذى يبدو أن « هوايتهد » غالبا ما يعادله بالقيمة . فعالم الفيزياء الحديثة لا ينطوى على غير مادة فى حركة وتتضمن حركة المادة تغيرا فى العلاقة المكانية . ولقد حققت منهجية نيوتن للفيزياء نجاحا شاملا ، ولكن القوى التى أدخلتها تركت الطبيعة دون معنى أو قيمة . ففى ماهية الجسم المادى ، فى كتلته وحركته وشكله ، لا يوجد سبب لقانون الجاذبية . فلماذا ينبغى أن ترتبط الأجسام المادية بأى نوع من الشد أو الجذب بينها . ومع ذلك فان مفهوم الشد أو الجذب ظل العامل الأساسى فى التصور النيوتونى للطبيعة . وبادخاله فى الفيزياء بدلا من خضم التحويلات التفصيلية للحركة ، استطاع نيوتن أن يزيد من الجانب النسقى من الطبيعة . غير أنه ترك كل عوامل ذلك النسق ، وخاصة الكتلة والجذب فى وضع الوقائع المتفرقة الخالية من أى سبب لتواجدها معا . وهكذا أبان لنا عن حقيقة فلسفية كبرى ، وهى أن الطبيعة الميتة ليس لها أن تقدم أسبابا ! . وذلك لأن الأسباب القصوى فى نظر هويتهد لا تقدم الا فى لغة من استهداف القيمة . فعالم العلم فى نظره عالم قد استبعدت منه القيم . وهكذا يقف عالم الطبيعة متعارضا مع افتراضات النزعة الانسانية . واذا لم يكن ثمة مهرب من الخيار بين العلم والنزعة الانسانية ، والعلم يرغمنا على هذا الخيار ، فلابد أن يكون العلم هو الذى نتخلى عنه .

فاذا ما تأملنا تلك المواقف الاغترابية السابقة من العلم ، لوجدناها جميعا قد خلطت بين العلم وبين تطبيقاته ، وأساءت النظرة الى منهجه ، ووقفت عند حدود نظريات معينة . وبذلك انتهت الى افتراض وجود ثقافتين ، واحدة علمية وأخرى انسانية ، على نحو ما عبر عن ذلك

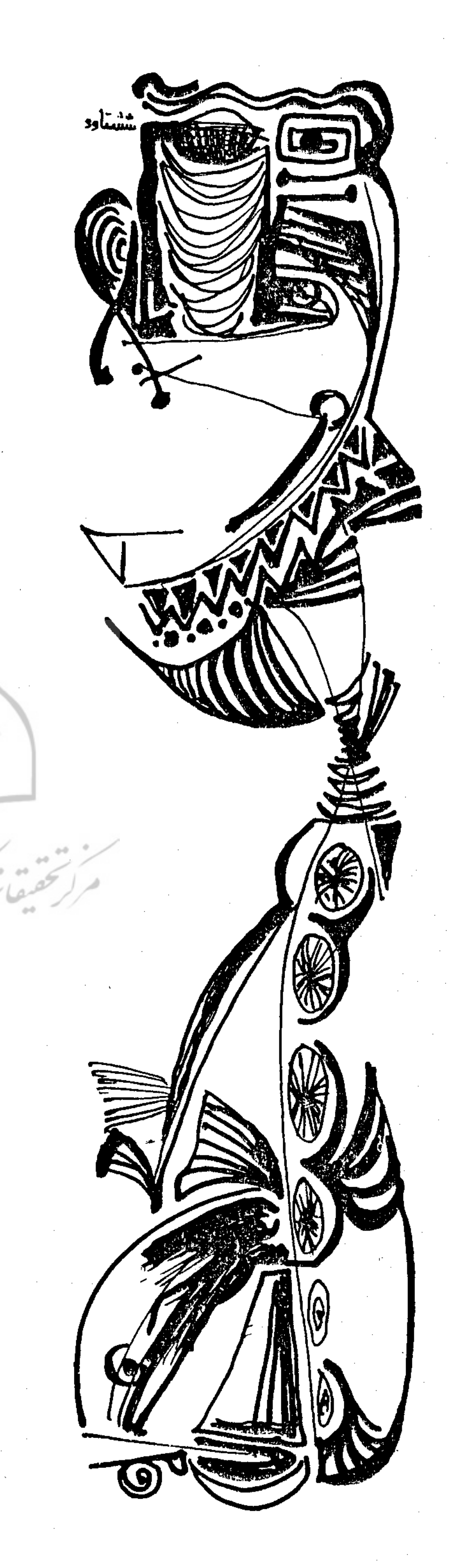
« سنو » تعبيرا جرى على الألسنة ، وكاد يصبح قولا بينا بذاته .

وإذن ، فلكي نسترد الألفة بعالمنا ، الذي يؤلف العلم منه اليوم أهم جوانبه ، لابد أن يكون وعينا الذي بمقتضاه نسترد ما اغترب عنا، نظرة انسانية شاملة ، تجعل كل ما غزاه الانسان من الطبيعة عالما انسانيا واحدا له طابعه الخاص الذي يسود كل جنباته . هذا العالم الانسانى تحقيق للفاعلية الانسانية التى على تنوع تخصصاتها وتوزعها ، يضمها طابع واحد مشترك هو الذى يجعل من الفاعلية الانسانية ــ فى نظرنا ــ فاعلية قيمية . ولا يعنى ذلك تغليبا لجانب معين من الانسان على جانب آخر ، لأن القيمة ليست صفة أو خصيصة من بين صفات وخصائص أخرى . كما أنها ليست أمرا مستقلا عن الانسان له وجوده الموضوعى المنفصل عنه ، بل هى قرينة وجود الانسان وأسلوب حياته . واذا تجلت الفاعلية الانسانية فى صور متباينة كالدين والفن والفلسفة والعلم ، فان القيم تسودها دون استثناء .

وأول ما نراه فى تصورنا للقيمة هو طابعها الميتافيزيقى الذى يتجاوز تفصيلات الحياة الجزئية ، كما يسودها فى الوقت نفسه ، ويشير الى دلالتها الشاملة المشتركة التى تتغلغل فى كل نشاط انسانى فكرا وسلوكا . ويسقط هذا الطابع نفسه على العالم والوجود فيحيله ــ بالنسبة للانسان ــ وقد انتظمت الأشياء والأفعال فى سلم متدرج ، وتمايزت فى رتب متفاضلة تدفعنا الى الاختيار من بينها ، حيث تقوم بين الانسان ــ كحضور مؤثر ــ وبين هذه الأشياء والأفعال ، صلة ليست حيادية ، أو موضوعية بالمعنى التقليدى . وهذه الصلة التى يفترضها الطابع الميتافيزيقى للقيمة هى التى تمنح حياة الانسان معناها ، وتضع على الأشياء عنوانها .

وهذا هو ما يكشف عنه جوهر القيمة بوصفها « ينبغية » ــ أى نشدان ما ينبغى أن يكون ــ تتميز بأنها ينبغية اختيارية ، وينبغية مؤثرة .

فأما أنها **اختيارية** ، فيعنى قيامها على اختيار حر من بين ممكنات لتحقيق غاية منشودة . ولكن على ألا تعنى حرية الاختيار حرية مطلقة فارغة ، بل حرية منبثقة عن نقص فى فى التعين والتحدد فى وجود الانسان ووجود العالم بالنسبة اليه ، ذلك النقص الذى يتيح للانسان أن



يضيف الى الوجود برغبة موصولة فى اتمامه واكماله ، وسعى دائب الى المزيد فى تحديده .

وأما أنها ينبغية **مؤثرة** ، فتتصل بالمعنى السابق على شريطة ألا تكون الحرية مجرد مقولة معطاة للانسان ، أزلية خالدة ، بل تغدو تحريرا وأنعتاقا يسعى الانسان اليه . ويتأكد من ثنايا نضاله من أجل تجاوز عفويته الأصلية المبثوتة فى المستويات الدنيا من نشاطه وتتدعم من خلال سعيه الى التحكم فى ظواهر العالم من حوله تحكما يقوم على الفعل والابداع .

ولا يملك الانسان هذه الحرية الا اذا استطاع أن يفصل نفسه عن سائر العالم بحيث يجيز له هذا الفاصل أن يبتعد عن المشهد كله ليتأمله ، ويحكم عليه ، ويحدث فيه تأثيرا . غير أن هذا **الانفصال** ليس أمرا واقعا ، ولكنه ثمرة خيال الانسان . **والخيال** هو ما ينفرد به الانسان عن سائر الكائنات يحلق فيه فوق الواقع معدا اياه ممكنا من بين ممكنات وبدائل أخر يتطلع الى تحقيقها . ولكن هذا الانفصال يعود ــ بعد أن يتم فى الخيال ــ الى التأثير فى الواقع عن طريق تصور ما ينبغى أن يكون ، الذى يكون بدوره ممكنا من الممكنات ، وبعبارة أخرى لا يتم ذلك التأثير الا عن طريق القيم .

وبدون هذا الانفصال ، لم يكن للانسان غير أن ينفعل بالعالم انفعالا سلبيا . ولكنه بمقتضى ذلك الانفصال ، صار الانسان شريكا وطرفا فى تحديد مصيره ومصير العالم معا على أساس من الدخول فى عملية تفاعل يشارك الانسان عن طريقها بفعله فى صنعه لنفسه وللعالم على السواء . فاذا كان الفعل على غير مثال سابق، فلا بد أن يكون ابداعا ، ولكنه ليس خلقا من عدم لأنه مشروط بتواصل الفاعليات الانسانية فيما بينها ، ومحكوم باتصال نموها وتطورها .

ومهما يكن من أمر الينبغية أو القيمة من دلالتها الاختيارية أو المؤثرة ، فهى تجاوز للماضى والحاضر ومضى الى المستقبل ، لأنها ككل فعل انسانى حى نسيج زمانى يغلب عليه طابع التوجه الى المستقبل .

وعلى هذا الوجه يمكن أن تحل مسائل القيمة التقليدية: فالفارق بين كون القيمة **وسيلة** لغيرها، وبين كونها **غاية** فى ذاتها هو فرق فى الدرجة والمستوى فى حلقات سلسلة نمو الفاعلية الانسانية وتطورها التى تجعل من الوسيلة غاية لما دونها . وتشير **ذاتية** القيم ، **ونسبيتها** . وتغيرها الى صدورها عن أفراد وذوات هى التى تتحمل تبعة الالتزام بها ، بينما تعنى **موضوعيتها** أثرها الموضوعى الفعلى فى الانسانية ، وكلية شروط تحققها عند سائر البشر . وأما **وحدتها** فهى وحدة طابعها الذى لا يتخلف فى كل فاعلية قيمية على نحو ما سلف ، على حين يعنى **تعددها** تعدد مجالات تطبيقها ، وتنوع جوانب العالم الانسانى التى تنفذ اليها .

واذا كنا قد عرفنا أن أسلوب الفاعلية الانسانية هو القيمة ، فان غايتها هى غرس عالم انسانى فى قلب العالم الغفل . وليس لدينا ما يثبت صحة تلك الغاية سوى ما يؤكده تاريخ الانسان من تزايد رقعة ذلك العالم عصرا بعد عصر ، واتساع ما يغزوه الانسان من جوانب الكون . فان لم تكن تلك الغاية من الحقائق البينة بذاتها ، فهى على الأقل مصادرة ضمنية لا يستقيم تأريخ ضروب نشاط الانسان بدونها .

ولاتتباين ضروب الفاعلية الانسانية فى الدين أو الفن أو الفلسفة أو العلم الا فيما ينفرد به كل منها من **غاية قريبة مباشرة ، وأسلوب نوعى خاص ،** على ألا تنفصل هذه أو تلك عن غاية الفاعلية الانسانية القصوى ، وأسلوبها القيمى الشامل .

ويكفل الاقتناع بسيادة القيمة وتسللها الى كافة ضروب نشاط الانسان ، فكرا وسلوكا ، يكفل القضاء على اغتراب العلم عن الانسان وافلاته من سيطرته ، ولن يشجر حينئذ النزاع بينه وبين قيم الانسان ومثله مادام على صلة بها ولم يخرج ن فاعلية الانسان القيمية فى غيبة عن الوعى بهذه الصلة .

واذا كان بعض الباحثين قد عرض لهذه الصلة، فاما يكون قد أشار اليها من خارج العلم ، أى من جهة ما ينبغى بأن يكون لتوجيه تطبيقاته للخير . واما بأن يكون قد أبان عنها من داخله ــ مثلما فعل « شيللر » فى مذهبه الانسانى البراجماتى ــ ولكن على حساب العلم نفسه حيث اندرج لدى هذا الفريق من الباحثين مع غيره من صور الفاعلية الانسانية تحت تعميمات فضفاضة غرقت فيها شخصيته .

ويبدو أن علينا منذ البداية ـ أن نوجه النظر الى أن دعوى قيام الطابع القيمى للنشـاط الانسانى المجسد فى صورة العلم ليست مكافئة للقول بذاتية الفكر والسلوك ونسبيتهما ، بمعناهما التقليدى ، بل تعنى أن الانسان عندما يدرك أو يفكر أو يفعل ، انما يتم ذلك من خلال أسلوب خاص ، وطابع مميز هو الفاعلية القيمية ، ولا يعنى هذا سقوط دعوى الموضوعية أو ثبات الحقيقة ، فتلك مسألة أخرى تتعلق بوجهات النظر المختلفة الى القيمة . بينما القيمة عندنا هى طريقة حياة الانسـان نفسه . وعلى هذا تنتظم دعاواه فى الموضوعية أو الحتمية أو ثبات الحقيقة واطلاقها الى غير ذلك ، فى هـذا الاطار القيمى مادام الانسان مازال كذلك ولم يمسخ حيوانا أو يختزل آلة ، أو مجرد مرآة عاكسة لا روح فيها ولا ارادة .

بيد أن العلم لا يتحدث عن قيمة ، ولا شأن له بما ينبغى أن يكون ، وانما هو دراسـة ما هو كائن أليس هذا تناقضـا لا يبيح لنا ادراج العلم تحت عنوان فاعلية واحدة تضم معها الدين والفن والفلسفة ؟ أجل ، هذا حق ، اذا كنا نقصد من العلم محتواه العرفانى الذى لا يتضمن قط الا وقائع تعبر عما هو كائن . ولكنه ليس تناقضا اذا كنا نقصد من العلم الجهد الذى يبذله انسان ، هو رجل العلم ، موجها لمعرفة تلك الوقائع . فهذا الجهد محكوم بالقيمة مطبوع بها .

ويختلف الجهد الذى ينفقه رجل العلم عن جهود غيره من ذوى الفاعليات الأخرى بقـدر ما يختلف العلم عن سائر ألوان النشاط الانسانى فهو اختلاف فى الغاية المباشرة أو المقصد القريب ، والأسـلوب المتبع أو الوسيلة المؤدية الى تلك الغاية . وادراكنا لخواص العلم النوعية لا تحملنا على انكار اشتراكه فى خواص الفاعلية الانسانية بوجه عام . كما لا يسوغ اقرارنا بتميز العـلم الاشفاق من محو شخصيته أو بعثرة سماته داخل سديم مهوش يكرهنا عليه فرض تأملى متعسف .

لذلك نظرنا للصلة بين القيم والعلم ، أو بعبارة أخرى ، تعقبنا الفاعلية القيمية فى العـلم على أساس مستويات ثلاثة . الأولى : القيم السابقة على الاشتغال بالعلم والباعثة على نشـأته . والثانى : القيم الباطنة فى منهجه ، والثالث : القيم التى يثيرها العلم بعد مزاولة منهجه عند تطبيق نتائجه .

فنجد فى المستوى الأول أن قيما تكتنف العلم فتسـبق اختيار غايته ، ويستوجبها اصطناع أسلوبه . وهى قيم تبعث فى رجل العلم الرغبة فى البحث كما هى شرط لالتزام منهجه . وليس العلم نشاطا فرديا يزاوله البـاحث بمعزل عن الموقف الثقافى الذى ينشأ فيه . بل هو نظام ثقافى يستمد وجوده ونموه من سائر النظم . فهو يأخذ منها ويعطيها . والثقافة السـائدة ، بوصفها حصاد ما غرسه الانسان فى العالم ، وحصيلة ما استخلصه من الطبيعة لخدمة مطالبه ، هى التى تضع الخطوط الرئيسية للخطـة غير المنظورة التى يتقدم العلم فى نطاقها . فهى التى تقـوم المعرفة العلمية السابقة لكى يتجه العـلم الى ما ينبغى أن يبحث عنه من معرفة جديدة . وقيم الثقافة السـائدة التى تحث العلم على حـل مشكلات مجتمعها قد تنشىء العلم ، ولكنه مايلبث أن يتجاوزها فلا يظل مكافئا لبواعث نشأته بل سرعان ما ينطلق فى مساره الخاص مكونا تاريخه الذى يتعثر فيه أو يتقدم من مرحلة لأخرى . فقد اقترن العلم بحياة الانسان منذ خرج عن مستوى الحيوان . ولكنه اتخذ صورة أشد جلاء عندما عرف الزراعة فى مجتمعات الشرق القديم ، حيث امتزجت النظرية بالعمل المباشر ، واختلط العـلم بالسـحر والأسـطورة والكهانة . ولكنه انفصل عنها عند اليونان ، كما استقل عن العمل اليدوى فافتقد منهجه التجريبى ، فلم يواصل تقدمه ، حتى عاد فارتبط بمطالب الامبراطورية العربية الاسلامية فتكشفت الحاجة الى المنهج التجريبى الذى لم يخلص من الشوائب الا فى عصر النهضة والثورة العلمية عندما أتاحت له البورجوازية الصاعدة ، التجارية والصناعية ، كل مقومات النمو ودوافع التطور ، فاتخذ ايقاعه السريع حتى اليوم .

ولا يتقدم العلم خطوة اثر خطوة الا بحركة ديالكتية تتم فى وسط ثقافى تتضمن عملية تقويم متصـلة ـ للمعرفة العلمية المتـاحة ، والتى تصـوغها المناهج المتبعة وتطبيقات نتـائج العلم السابقة بما تؤدى اليه من حلول لبعض مشكلاته أو اثارة لمشكلات جـديدة تبعث عليها مطالب المجتمع المتجددة . فهنـاك تضـيق الوقائع الجديدة بالنظرة القائمة ، فتتمرد عليها ، وتشرع فى خلق نظرة جـديدة تطابق الموقف الثقافى الجديد ، الذى يعود بدوره الى توجيـه البحث العلمى حتى يبلغ وقائع جديدة لا تزال تتراكم

حتى تشرع فى تغيير النظرة السابقة ، وهكذا فى حلقات مفتوحة متتابعة .

وعلى هذا الوجه يتجلى تاريخ العلم خلال انتفاعل بين « متغيرات » متشابكة ، اتصل فيه تطور نتائجه النظرية باحتياجات الثقافة المادية والفكرية وقيمها .

وفى المستوى الثانى نتقدم خطوة فى عقد الصلة بين القيم والعلم تعبر حدود أثر القيم الباعثة على نشأة العلم وتطوره ، لنتلمس القيمة داخل العلم نفسه حيث تقترن بالمنهج العلمى **فى مسلماته ، وخطواته ، وأدواته ، ولغته .**

وعلى هذا النحو تبرز القيم فى « مسلمات » المنهج العلمى كالحتمية والعلية والموضوعية ، متى كانت موضع اختيار العلماء، ولا تخضع لتجريب أو استدلال مباشر، بل أصبحت أفضل الضمانات التى تكفل انطلاق الفاعلية الانسانية الى آفاق المستقبل الذى يزودنا المنهج العلمى بمفاتيحه . ولا بد أنها تنطوى على ما يجعلها محل تقدير العلماء ، وايثارهم لها دون غيرها من الضمانات . وهى بذلك مطالب ينبغى على العلماء أن يسعوا الى تسويغها ، بعد قبولهم لها قاصدين ، واختيارها عامدين .

وأما **خطوات** المنهج ، فأولها **الوقائع العلمية** ، وهى اللبنات التى يشيد منها رجل العلم ومنهجه صرح العلم وعمارته . ولكنه لا يعثر عليها جاهزة خالصة ، بل هى تأليف يعمد الباحث الى تشكيله عندما يقصد الى الاختيار من بين **المعطيات** ما يلتئم فى سياق يجرى نحو غاية الباحث المنشودة . ولا يتم ذلك الا باعادة بناء المعطيات بحيث تكون موقفا جديدا يوفر لها شرط احتفاظها بفرديتها المباشرة المتميزة ، فى نفس الوقت التى تكون فيه نموذجا متكررا متصلا بغيره وممثلا له .

واذا كانت الوقائع العلمية هى « اللبنات » فان **التصورات أو المفهومات** العلمية هى «الملاط» العقلى الذى يصل ما بين تلك للبنات أو الوقائع . وهى ابتكار حر أصيل تعين على فهم ظواهر الطبيعة بعد اختزال العلاقات المفترضة بينها أو تكثيفها بمقتضى تلك اللغة الملائمة التى يختارها الباحث ويفضلها على غيرها .

والفروض هى التى تشغل الثغرة بين **الحالات الخاصة وبين الصيغة العامة التى تضمها .**

كما تعبر الهوة بين الماضى والحاضر والمستقبل لأنها تنشد التفسير والتحكم والتنبؤ . وهى تعبرها بالخيال الذى هو نسيج الابداع بكل صوره . والفروض هى الخطوط التى يختارها الباحث لتربط بين الوقائع المتناثرة فتنجذب اليها وتسد ما بينها من فجوات .

والعوامل التى تحمل على تأليف الفروض هى عوامل تبعث عليها عملية يؤديها الباحث ، ويراد بها **تقويم** جانب المعرفة الذى يعالجه ، بحيث يميز فيه بين ما ينبغى أن يقبله منه ، وبين ما ينبغى أن يقترح له من حلول جديدة .

وعندما تعمد الفروض بالتحقق والاثبات تصبح قوانين ونظريات . ومن ثم فان **القوانين** نتاج العقل الانسانى الذى يصوغها ويبتكرها لتطابق ما يعتقد أنه العلاقات الحقيقية بين الظواهر . ولئن كان الانسان موجها فى اختياره دوما نحو المستقبل الذى ترسم الغايات الانسانية حدوده وآفاق ، فان هذا المستقبل لم تتحدد قسماته بعد ، فتأتى القوانين العلمية بمراحل تطورها المتفاوته لتجلو لنا تلك القسمات . فالقوانين اذن هى بمثابة القاعدة التى نسترشد بها فى أفعالنا ، وتمنحنا الثقة فى قيادتنا الى مستقبل يكاد يكون بفضلها معلوما .

وأما النظريات ، فهى الاطار الفكرى الذى يضم سائر خطوات المنهج العلمى السابقة ، ويستوعب مهامه جميعا فى الوصف والتفسير والتنبؤ والتحكم . وهى تنطوى على تقويم يتمثل فى تقدير المعارف السابقة وكشف ما بها ثغرات أو عثرات ، وتوجيه للبحث نحو ما ينبغى أن يكتشف أو يختبر صحته . وهى التى تزود بناء العلم بالمعنى والاتجاه .

على أن خطوات المنهج العلمى لا بد أن تكون فى نهاية المطاف على صلة وثيقة بالخبرة أو الواقع التجريبى . وبقدر هذه الصلة تكون قيمتها وجدارتها . ومثلها فى ذلك مثل المصارع « أنتياس » فى أساطير الاغريق ، الذى كان كان يحتفظ بغلبته وتفوقه متى كانت أقدامه متصلة بأمه الأرض ، ويجرد منها متى رفعها عنها.

أما **أدوات المنهج العلمى** فهى الملاحظة والتجربة اللتان تهيئان وضعا يمكن الباحث من الاستدلال المفضى الى اكتساب المعرفة العلمية .

وهما عمليتان ايجابيتان يقصد اليهما الباحث ، فيحشد لهما ، أو منهما ، ما يؤثره ظهيرا لفرضه ، وينبذ ما يراه غير متعلق بموضوع بحثه . كما تمثل الملاحظة والتجربة ضربا من الالتزام والعزم الخلقى الذى يرفض سائر السلطات ، متحملا تبعة هذا الرفض ، ومقبلا على سلطة تجريبية مقومة لذاتها .

ولعل **الرياضيات** أن تكون **لغة العلم** المثلى . ولا تقاس كفاءتها بدرجة تطابقها مع الخبرة أو التجربة ، بل بقدر ملاءمتها لتحقيق غايات العلم . فهى لا تقوم على تعريفات وبديهات ومصادرات واحدة ، بل هناك دائما امكان ابتكار لغيرها ، كما هو الحال مثلا فى هندسات اقليدس وريمان ولوبا شفسكى ، وعلى الباحث أن ينتخب أفضلها تعبيرا ، وأقدرها على توليد نتائجه وتعميمها .

ونتبين مما سبق أن قيام طابع التقويم الذى يتمثل فى اصدار أحكام قيمة تتحدد على أساسها المفاضلة والاختيار ابتغاء غاية منشودة .

واذا كان العلم قوة ثقافية قادرة بمالها من امكانيات ، ومالها من مطالب تلح فى اشباعها ، وبما تستطيعه من خلق حاجات تفضى الى سعى الانسان لتلبيتها ، فانه لابد أن يهيىء جوا تفرخ فيه قيم جديدة ، أو تتدعم أخرى قديمة ، أو تطمس قيم تقليدية . وبذلك لا يمكن أن يكون العلم خارج ممارسة منهجه ، الأول : عن طريق نتائج بعض نظرياته ، والثانى عن طريق قيم منهجه نفسها .

فأما الوجه الأول ، فيستطيع العلم أن يؤثر فى نظرتنا الاخلاقية الشاملة بتأثيره على آرائنا فيما يتعلق مثلا بطبيعة العالم واحتلال نظريات العلم لمكانة الأساطير . فقد أدى افتقاد الكون لغاية محددة يمكن أن يكشف عنها العلم الى تحرير الانسان من الغائية الشاملة واتاحة الفرصة لاختيار غاياته بنفسه دون أن تكون مفروضة عليه . ومن ثم يعرف الانسان مكانه الحقيقى من العالم ويعرف صلته ومساواته بغيره من البشر ، وأنه كائن متطور ، ويضطلع بمسئوليته كاملة عن مواصلة التقدم الذى يمكن أن يحرزه ، وتبطل لديه محاولات القاء تبعاته على عاتق قوى خارجة ، ويتوطد تقدم شخصيته كأرقى نتاج للعالم بكل ما تتضمنه تلك الحقيقة من معان وقيم . فسوف يغرس العلم قيما ويكشف عن فضائل جديدة عندما ينظر فى كنه الانسان ، وحين تبسط أمامه تلك العوامل التى جعلت منه انسانا لا حيوانا ، وما جعل من مجتمعاته شيئا انسانيا وليس قطعانا من السائمة . كما يمكن أن تؤدى نتائج الدراسات الأنثروبولوجية الى ابراز الطابع النسبى للمعايير الخلقية ، مما يفضى الى التسامح والتقدير المتبادل بين ثقافات الشعوب المختلفة ، والى امكانيات خلق صيغ جديدة تتزاوج بها تلك القيم الثقافية وتتآلف .

أما ما يقوم به العلم من أثر عن طريق قيم منهجه ، فأوله رفضه لكل سلطة خارج النظر والتجريب ، وانكاره لكل وصاية يستعير منها العون . وليس له سوى الالتزام الذاتى بالبحث عن الصدق الموضوعى الذى يشاركه فيه كل من يبذل جهده مخلصا البحث عنه وتأييده بكل ما فى وسعه من قدرة وطاقة .. وبذلك لا تقبل الطرق الملتوية والتبريرات والذرائع التى لا تساندها بينه . وهو بهذا يحاول أن يشرك معه الانسانية بأسرها فى شرف بلوغ الصدق والحقيقة والعمل بها . ويتضمن هذا الالتزام اقرارا صريحا بقيمة أساسية هى عالمية العلم لأن الحقيقة تتجاوز الحدود القومية والفروق العنصرية والمصالح السياسية . وتنطوى عالمية العلم على الايمان الضمنى بالمساواة بين البشر ، لأن الحقيقة لا تسفر عن وجهها للبعض دون الآخر ، وحسبها أن نسلك طريقها مؤيدين بنظرة واحدة ومنهج مشترك . ولا ريب أن هذا كله يحث على صون كرامة البشرية ، وتوفير حرية الفكر واستقلاله ، وتهيئة الشروط المادية التى تكفلها وتضمنها .

الا يدعونا ونحن فى ختام مسيرتنا التى اقتفينا فيها القيمة فى تاريخ العلم ، وفى منهجه ، وفى مزاولته ، الا يدعونا ذلك الى التحقق من أن الفاعلية العلمية التى يصطنعها العلماء هى بعينها بعض من الفاعلية الانسانية التى تطبعها القيمة شأنها فى ذلك شأن كل فاعلية نوعية أخرى ؟

أو ليس هذا الادراك لحقيقة العلم وطابعه هو الخطوة الأولى على طريق قهر اغتراب العلم ؟

حينئذ لن يبق للتوجس من العلم ، أو من تقديسه على السواء مسوغ مشروع مادام قد تيسر لوعينا استرداده لعالم الانسان .

صلاح قنصوه

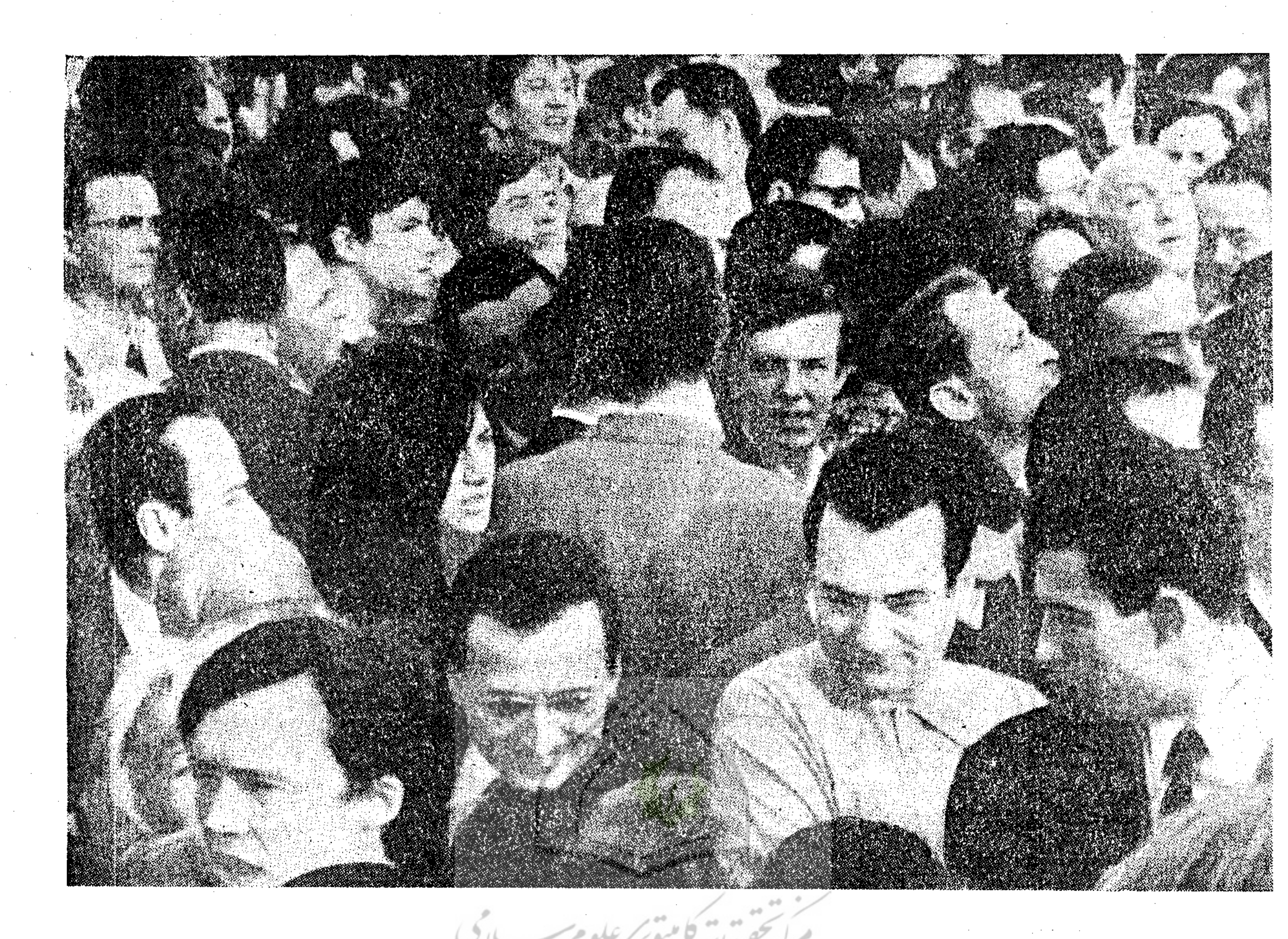


قلب أوروبا و أوروبا بلا قلب

شباب هذا العصر إلى أين؟

جلال العشرى

ربما كان هذا هو السؤال الحيوى الذى يفرض نفسه على السنة الأولى من السبعينات بعد أن كانت حركات الشباب هى قلب الاحداث فى السنوات الأخيرة من الستينات ، فلم يعد الشباب فى هذا العصر وقودا فى معركة الأحداث ، لم يعد كما كان فى الحرب العالميه الأولى حطبا يقذف به فى أتون الحرب ، ولا كما كان فى الحرب العالمية الثانية بارود ينفجر وقتما يراد له ، لم يعد الشباب كتابا تحت الطبع ، بل أصبحوا كتابا صادرا بالفعل ، كتابا تنعكس على صفحاته كل الأحداث ، ويصبح لزاما على « **القادة** » أن يطالعوا ما فيه من نبض وأن يستوعبوا ما فيه من خفقات ، **فاذا كانت مهمة القادة هى رصف الطريق الى المستقبل ، وكان الشباب هم لبنات هذا المستقبل ، فأولى بهم أن يشاركوا فى صياغة**



حياتهم ، وأن يكون لهم رأى فى هذه الحياة • فالحياة القادمة هى حياتهم ، وكما أن جيلا آخر لن يموت من أجلهم ، فان جيلا آخر لن يحيا لهم هذه الحياة •

وتأسيسا على هذه المقولة الفكرية المشحونة بالاحساس الوجدانى الحاد ، انطلق الشباب فى السنوات الأخيرة ، وكلهم اصرار على أن تكون لهم كلمة وأن يكون لهم رأى ، وأن يمسكوا زمام المبادرة ان اقتضى الأمر • **ولم تقتصر هذه الفورات الشبابية على احداث الواقع السياسى والاجتماعى ، بل تعدتها الى آفاق أخرى •• الى حيث الفكر والأدب ؛ فقد استطاع شباب العالم ان يحدثوا هزات حقيقية فى هذه المجالات مطالبين بضرورة تغيير الأسس التى قامت عليها حياتنا ، وقامت عليها ثقافتنا ، وقامت عليها بالتالى معايير النقد والتقييم •**

ولم تقف فورات الشباب عند دول العالم الرأسمالى ، وانما تعدتها الى بعض دول العالم الاشتراكى ، بل الى بعض دول العالم الثالث ، مما يدل دلالة واضحة على أن هذه الفورات لم تكن حركة فوضوية ، ولا كانت مظهرا من مظاهر الانحلال ، **وانما كانت فى صحيحها طرحا لمشكلات جديدة لا تجيب عليها مجموعة الاجابات الجاهزة التى ظن التقليديون أنهم يستطيعون أن يواجهوا بها كل موقف جديد •**

وكان من الطبيعى بالنسبة لهذا الشباب الجديد ، أن يواجه الواقع بمواقف جديدة ، أن يرفض ويحتج ، وأن يتمرد ويثور ؛ أن يرفض الأطر الجاهزة والقوالب الجامدة التى درج عليها آباؤه وأجداده ، وأن يخرج الى أرض الواقع ليعانق كل شىء من جديد ، كما لو كان يطالع فجر الحياة ، أو يعانق صباح الخلق الأول ؛ **وربما كان أكثر ما آمنوا به هو ضرورة ربط الفن بالحياة ، لأنه فى الوقت الذى كان الفن فيه شيئا**

آخر غير الحياة لم نجد سوى نماذج هزيلة من الانتاج الفنى ، وفى الوقت الذى كانت الحياة فيه شيئا آخر غير الفن ، لم نجد سوى نماذج بشعة من محترفى السياسة وسادات الاستعمار. وهذا ما عبر عنه **كنجســلى اميس** أحد الأدباء الساخطين بقوله : « **ان العالم قد شاخ ، لأن العين التى نرى بها الدنيا هى عين أمهاتنا وآبائنا .. اننا نعيش فى عصر ذرى بقلوب رهبان الكنائس فى العصور الوسطى ، ان آمالنا جميعا تدخل النار حية ، كما دخلها من قبل الراهب « سافونا رولا » لقد احترقت جثته كما تحترق آمالنا دون أن تنزل منها قطرة من دم، أو حبة من عرق** » .

وتلك هى الحياة بحكم العادة ، وهو ما يرفضه الشبان الجدد ، انهم يرفضون نعود الواقع أو اعتياد الحياة ، يرفضون ان يعيشو بحكم العادة، وان يحبوا بحكم العادة ، وان يندهشوا بحكم العادة ، ويريدون أن يجربوا كل شئ ومن جديد ، **فهم يؤمنون بان حياتهم لا يكون لها معنى الا اذا عاشوها بجنون بيكاسو ، ووهج يوفتشنكو ، وتضحيات جيفارا ، واصرار هوشى منه وصراخ جون أوزبورن .**

الوجه الآخر للصورة

على ان هذا ليس هو الوجه الوحيد للصورة ، فالصورة لها وجه آخر ؛ فالى جوار خط التغيير الصاعد ، هناك خط آخر فقد أصحابه الرويه الصحيحة ، واختلت أمامهم قوى المجال ، فلم يسلكوا سوى طريق الانحراف ، حيث جرائم الجنس ، والعنف ، وادمان العقاقير ، وقتل الغلمان ؛ واختطاف الفتيات ؛ والتصعلك فى الرصيف العام . وهذا ما تؤكده أخبار الجرائم التى خرجت من أوروبا وأمريكا فى السنوات الاخيرة ، وكلها مما يثير الرعب والفزع فى قلوب الناس يوما بعد يوم . وكلها مما يشير الى أن خطرا كبيرا يتهدد الحاضر ، ويشكل تحديا مباشرا لمجموعة النظم الاجتماعية السائدة **وليست جماعات الهيبيز مهما اختلفت أشكالها وتعددت أسماؤها ، الا تعبيرا عن الوجه الآخر للصورة ، الشعر الطويل ، الملابس الغريبة ، المينى جيب للفتيات ، والقمصان الملونة للشبان ، والنوم على الأرصفة ، والتسكع فى الطرقات ، والتحدث بأعلى طبقات الصوت ، والمناقشات التى تتفجر من لا شئ لتستوعب كل شئ .**

وهى جميعا من الظواهر التى أخرجت المؤرخ البريطانى الكبير **أرنولد توينبى** عن صمته ، ليصرخ مع مطلع عام ١٩٧٠ بقوله : « **ان الهيبيز** ناقوس خطر عنيف للمجتمع الأمريكى ! » ثم يضيف كمن يأمل فى مستقبل بلا هيبيز « **ان الاحتمال كبير فى أن تكتسح حركة اجتماعية واسعة حركة الهيبيز ، ويعود للشباب احترامه مرة أخرى !** » .

وكأنما ما كانت صورة الشباب المعاصر بوجهيها .. المعتم والمشرق ، فالحقيقة التى تفرض نفسها على وجدان المتأمل لهذه الظاهرة أو الباحث فى أسبابها الأولى وغاياتها البعيدة ، هى أن الأطر الاجتماعيه والفلسفية والدينية السائدة ليست مما يفى بحاجات العصر ، وأن الواقع الجديد أبعد وأرحب مما تستطيع الايديولوجيات المعاصرة أن تسبر أغواره ، وأن الشباب مثلما يريدون من المجتمع الرأسمالى أمورا بعينها فانهم يريدون من المجتمع الاشتراكى بدوره أمورا أخرى ، **وهذا معناه بعبارة علمية أنهم يريدون أصولا جديدة للعقيدة ، وفلسفة أخرى للثورة !**

وكان مما يتفق وطبائع الأشياء أن يتصدى من المفكرين من يحاول الاجابة على هذه التساؤلات الجديدة التى يطرحها الشبان ، أو هذه التحديات الجديدة التى تفرضها ظروف العصر ، وقد تصدى لها من العالم الرأسمالى **هربرت ماركيوز** الذى اتخذه شباب الطلبة « والانتلجنسيا » فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة ، رائدا لحركاتهم ، واطلقوا عليه اسم « **فيلسوف الشباب** » على الرغم من أنه قد جاوز السبعين من عمره ، وقد ذهب هذا الفيلسوف الى أن المجتمع الرأسمالى لا عقل فى مجموعه ، وأن انتاجيته مدمرة للتطور الحر ، فسلامه يصان بالتهديد المستمر باشعال الحرب ، ونموه يتوقف على قهر الامكانيات الحقيقية تهدئة للصراع من أجل البقاء .. فرديا وقوميا ودوليا . ويمضى ماركيوز قائلا إنه فى المجتمع الراهن المتقدم صناعيا سواء فى أوروبا الغربية أو فى الولايات المتحدة نجد أن النظام العقلانى ينمو جنبا الى جنب مع ما أسماه « **بالاسترقاق التقدمى للانسان بوساطة أجهزة**

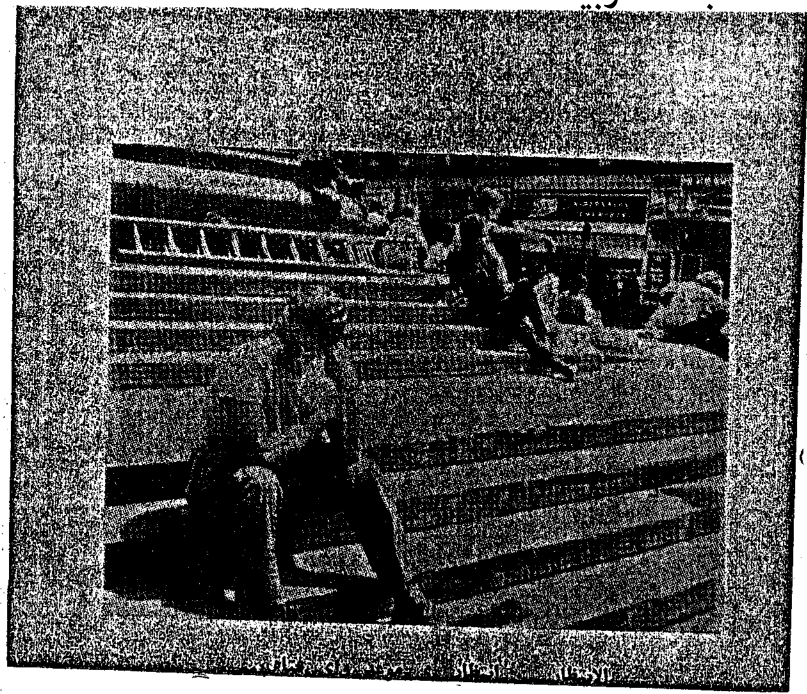
الانتاج » مما يؤدى فى النهاية الى تدمير حياة أولئك الذين يخلقون وسائل الانتاج ويستخدمونها فى وقت واحد ، وعند ماركيوز أن مثل هذا المجتمع ينبغى تدميره بطريقة ثوريه ، واحلاله بمجتمع جديد من حيث المبدأ ·

وعلى الوجه الاخر من هربرت ماركيوز يقف الفيلسوف الماركسى **روجيه جارودى** مشيرا الى ما تعانيه الواقعيه الاشتراكية من أزمة منهجية حادة ، مناديا بضرورة طرحها للمناقشة بدلا من كبتها ، وضرورةاجراء حوار نقدى بشأنها بدلا من أن تترك هكذا فريسة لأعدائها الذين لا يتوانون عن أن يوجهوا اليها سهام النقد ، ويشنون عليها حرب الاتهامات · **فتغير الواقع عند جارودى يستتبع بضرورة مراجعة أصول النظرية التى أصلا لتعبر عن هذا الواقع ، ولا يعنى هذا تخطى النظرية ، فان كل فلسفة علمية قادرة بمنهجها الجدلى على استيعاب هذا التغير** · ومن هنا كان تصدى روجيه جارودى لتحمل مسئولية نقد النظرية الاشتراكية، واعادة النظر فى أصول الواقعية بقصد مراجعتها وتعديلها فى ضوء الواقع الجديد ، وهذا ما عبر عنه بقوله « **لقد اخترنا الطريق الثانى بمحض ارادتنا وعليه فقد اخترنا أعمالا حرمنا أنفسنا طويلا من تذوقها باسم المعايير الضيقة للواقعية** » ·

وقد بدأ روجيه جارودى مراجعته لأصول الواقعية الاشتراكية بمصادرة على جانب كبير من الخطورة والأهمية ، مؤداها أن الواقعية ينبغى أن نلتمس فى الابداعات الفنية ذاتها لا قبل ذلك ، أى أن تعريف الواقعية يكون من خلال الاعمال ، لا من خلال معايير سابقة أو أحكام جاهزة ·

والذى يعنينا الآن هو أن دراسة مشكلات الشباب فى عالمنا المعاصر أصبحت ضرورة علمية يفرضها الواقع الاجتماعى ، والفاعلية التكنولوجية ، والوضع التاريخى ، والصراع الحضارى ، بل يفرضها الوجود المادى الشامل فى هذا العصر · غير أن الظواهر التى تمثلها حركات الشباب هى فى تعقدها وتشابكها ، ظواهر جديدة مغايرة لتلك التى تبحثها العلوم الانسانية القائمة · وهذا معناه عدم امكان قيام دراسة حقيقية للشباب ، وهذا من زاوية أخرى وعلى حد تعبير **الدكتور فؤاد زكريا** هو المبرر الأول لظهور دراسة جديدة ، أو علم جديد ، يختص بالبحث فيما تنفرد به هذه الظواهر من صفات مميزة ، وهو ما أسماه علم جديد للشباب ·

ولسنا الآن بصدد البحث فى امكان قيام هذا العلم الجديد ، ولا فى بيان مكانه من سائر العلوم الانسانية · وبخاصة علمى النفس والاجتماع ؛ وانما الذى يعنينا الآن هو أن نلمس



ظاهرة الشباب بحواسـنا الخمس . وأن نضع كلتا يدينا على حركات هذه الشريحة النابضة فى جسد العصر . وكان رائعا أن يظهر فى هذه الأيام بالذات كتاب يفى بهذا الغرض ، فيضعنا فى قلب أوروبا أو فى قلب الأحـداث ، كى نعيشـها ونتمثلها ، كى نسمعها ونراها ، كى نشـاهدها كمـا لو كان ذلك على الطبيعة ، انه كمـا يقول صاحبه « **صورة بالنور والظل لشباب أوروبا** » وهو يهديه « **الى قلب شبابنا .. ليظل نقيا بلا ظلال** » .

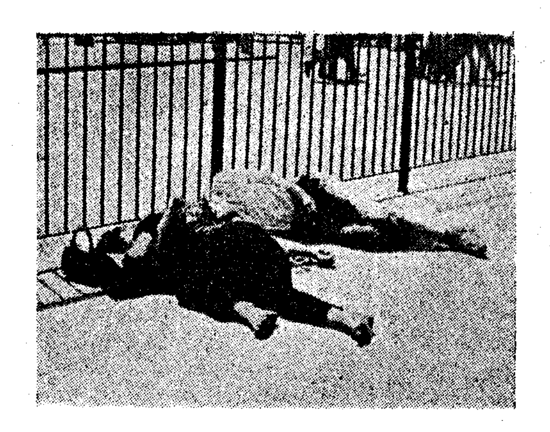
قلب أوروبا

هذا هو كتاب « **قلب أوروبا أو الشباب الى أين ؟** » الذى وضعه الأديب الفنـان **يوسـف فرنسيس** ، وأقول « **وضعه** » بدلا من « **ألفه** » لأنه كتـاب جديد حقا فى شـكله ، فهو لم يقتصر فى تأليفه على الكلمة ، بل الكلمة فيه تقف الى جوار الصورة ، الى جوار الخط ، الى جوار اللون .. وكلها وسائل توسل بها « **الفنان** » الى توصيل الفكرة مصورة ، بمقدار ما توسـل بها « **الأديب** » الى نقل الصورة جياشة بالتفكير . **فهو كتاب يقرأ ويرى** ، والرؤية هنا أداة وعى وادراك هى الأخرى .

لقد حاول يوسف فرنسيس فى هذا الكتاب أن يطلق الفنان من أعماقه ليرسم بالكلمات ، كما حـاول أن يفجر الأديب فى كيـانه لكى يعبـر بالصور ، ولم يسكت الصحفى فى داخل يوسف فرنسيس بل سارع هو الآخر لكى يقع على كل ما هو صارخ ، ولكى يقدم اللوحة حية بكل مافيها من أنغـام حادة ، وألوان زاعقة ، وأفكـار لا معقولة .

وكما كان الكتاب جديدا فى شكله ، كان جديدا أيضا فى مضمونه ، أو بالأحرى فى طريقة عرض ما فيه من أفكار ، وقد أفاد يوسف فرنسـيس هنا أيضا من كتابته للسيناريو ، فالكتاب رحلة فى « قلب أوروبا » تجول فيها بين أوردة القلب وشرايينه ، تجول فى قلب اللوحة ، وفى قلب السينما ، وفى قلب الهيبى ، وفى قلب الخنافس ، كما تجول فى أحراش القلب ! بل وفى قلب أولئك الذين بلا قلب ! وقد عالج يوسـف فرنسيس هذه الفصول جميعا بطريقة المونتاج السينمائى ، وجاءت مقدمة **الدكتورة سـهير القلماوى** فى بداية هذه الفصول كأنها « التيتر » فى الفيلم . **غير أنها المقدمة التى لا تقتصر على التقديم ، بل تتجاوزه الى المناقشة و « التقييم »** .

فعند الدكتورة سـهير القلماوى أن « **ثورة الشـباب التى تنفجر هنا وهناك فى شـكل اضراب طلبة الجامعة ليست مجرد مطالبة باصلاح**



شيء هنا أو شيء هناك ، وانما هي مطالبة بتغيير جذري في بنيان المجتمع الانساني كله » ٠

وهذا صحيح ، والدليل على صحته أن مناقشات الطلبة لم تقف عند اصلاح التعليم الجامعي وانما تعدت هذا النطاق الضيق المحدود الى مناقشة طبيعة العمل الثوري ، ومشكلات تحديد النسل ، وحرية ممارسة الجنس ، ولا أخلاقية الحرب في فيتنام ٠ وكلها مشكلات تشكل ملامح بارزة في جبين الثلث الأخير من القرن العشرين ، وترنا بحركات الطلاب في الغرب أن تكون استجابة لنداءات الصين الشيوعية ، وترنا بحركاتهم في الشرق أيضا أن تكون وراءها أصابع المخابرات الأمريكية ٠

واذا كانت الدكتورة قد عادت تقول : « **أن الطلبة في جميع أنحاء العالم وخاصة في البلاد الرأسمالية يحسون بقصور الدولة في حقهم** » ففي تقديري أن ثورة الشباب انما هي ثورة عصر أو ثورة على العصر ، لا فرق في ذلك بين بلاد رأسمالية وأخرى اشتراكية ، بل ان بعض بلاد العالم الثالث شهدت نوعا من هذه الثورة ، مما يدل دلالة واضحة على طابعها الشمولي العام ٠ أما اذا كان حجمها أكبر في الدول الرأسمالية فلأنها لا تزال موطنا للاستعمار ، والاستعمار هو أعدى أعداء شباب هذا العصر ٠

لهذا كان من الطبيعي بالنسبة لهؤلاء الشبان أن يرفعوا صور **جيفارا** ، وأن يفتنوا بسيرة هذا الثائر العظيم ؛ **لقد استطاع جيفارا أن يحول الواقع الى شعر ، وأن يجسد الأسطورة في العصر** الحاضر ؛ فتحرير كوبا من براثن الاستعمار الأمريكي والامبريالية العالمية لم يكن هدفا في ذاته ، وانما كان جانبا من هدفه الأكبر ٠٠ **تحرير الانسان ٠ وكان جيفارا يعلم جيدا أنه يحارب بمفرده أساطيل الغزو والدمار ، ولكنه كان يعلم أيضا أن عصرنا بمقدار ما يحتاج الى عملية انقاذ يحتاج أيضا الى عملية تضحية وفداء، وشاء جيفارا أن يكون « مسيح » هذا العصر** ٠

وماذا بقي لهم من حرية في هذا العصر ؟

وتجيب الدكتورة على هذا السؤال : «**لاشيء**»، ومضمون « **اللاشيئية** » عند بعض هؤلاء الشبان هو رفض كل عرف أو تقليد أو نظام ، هو سكنى الرصيف ، واطلاق الشعر ، والاغتراب في الثياب ٠ وتفسير ذلك عند الدكتورة أن الغالبية العظمى من هؤلاء الشبان وان كانوا قد ولدوا بعد الحرب العالمية الثانية الا أن مشكلة الحرب والسلام لا تزال تثيرهم ، فهم يدركون في وضوح معنى حرب عالمية ثالثة ، ويدركون في عمق معنى الحرب الذرية ، ويدركون في قوة أن سباق التسلح شر من أعظم شرور هذا العصر ٠

وتتناول الدكتورة في دراستها التقديمية والتقييمية معا وضع الدول النامية أو دول العالم الثالث ، فترى أن شباب هذه الدول في فلسفته لهذه الثورة لا يفكر مطلقا داخل حدوده القومية أو المحلية، وانما هو ينظر الى الانسانية ككل والى العالم بوجه عام ، وفي تفسيرها لأبعاد هذا

الموقف . تضع تعريفا طريفا لمعنى « **النماء** » بالنسبة لهذه الدول فتقول : « **ان خطر الحرب أو الخوف من الحرب أو الدفاع عن النفس لا يزال يستنزف القدرات الهزيلة فى هذه الشعوب التى اصطلح على تسميتها بالنامية ، والحقيقة عندى أنها ليست نامية لأنها تسعى الى النماء ، وانما هى نامية بمعنى أن مشكلتها الحقيقة فى تعذر النماء** » .

وتخلص الدكتورة من تحليلها لثورة الشباب بالقاء هذا السؤال الذى يحمل فى طياته الاجابة: « **ان التحدى هو تحدى عصر التكنولوجيا ، والسؤال العسير هو من ذا الذى سيسيطر على المصير البشرى ؟ عقل الانسان أم العقل الالكترونى ؟** » .

وفى تقدير الدكتورة أن الخروج من الأزمة لا يكفى فيه الوعظ ، ولا تكفى فيه الاديان القديمة ولا تكفى فيه الايديولوجيات المعروفة مهما بنيت على أسس علمية ، وأنما لابد من ايديولوجية جديدة ، ايديولوجية يراعى فيها أن هؤلاء الشبان ليسوا طبقة ، وليست لهم مصلحة الطبقة ، انهم على حد تعبيرها البليغ .. **كالفقراء ولكنهم أشد وعيا ، كالمكافحين الأحرار ضد الامبريالية ولكنهم ليسوا مشغولين بمعركة المصير ، انهم باختصار شباب فكروا بعقل الثلث الأخير من القرن العشرين قلب شاب فى جسد عجوز** .

وبعد مقدمة الدكتورة سهير القلماوى التى هى أشبه « بتيتر » الفيلم السينمائى ، فيه اللماحية والذكاء ، وفيه الومضة والتشويق ، تجىء فصول الكتاب كما « السينات » فى الفيلم أو «المشاهد» فى المسرحية ، وعلى امتداد الفصول « تتردد » موتيفة رئيسية كما اللحن الدال فى القصيد السيمفونى ، تلك هى نقطة الانطلاق التى انطلق منها يوسف فرنسيس فى رحلته عبر قلب أوروبا ، ومؤداها أن الكيان الأوروبى يعانى انفصاما عضويا خطيرا ، انفصاما بين « **الجسد العجوز**» الذى أنهكته الحروب، وهدته التجارب، وأرهقه السهر الطويل ، وبين « **القلب الشاب** » الذى نقل الى الجسد العجوز بيد ساحرة كيد الدكتور برنارد الشهير ، ويحاول القلب الشاب أن يحرك الجسد العجوز بأحاسيس جديدة ، وانفعالات جديدة ، يحاول ان يدفع فى شرايينه دماء حارة ، وعواطف ساخنة ، ولكن الجسد العجوز يعاند ويقاوم ويحاول أن يلفظ القلب الدخيل ؛ وفى هذا الصراع تكمن المأساة ، مأساة الأجيال .. القديمة والجديدة ، وتتركز بالذات فى أعرق مدن أوروبا .. لندن وباريس !

ورغم الصراع ، ورغم المأساة يقرر الجيل الجديد أن يعيش ، وأن يستمر ، وأن يتمدد فى كل مكان .. فى الشوارع والميادين ، فى المدارس والجامعات ، فى المقاهى ودور السينما . **لقد قرر الشباب الأوروبى ألا يكون حقبة من العمر تتوه فى أدغال السنين وأحراش القرون ، قرر ألا يكون فترة من الزمن تتأرجح فوق حائط التاريخ ، قرر أن يكون حياة كاملة تشكل شيئا خاصا وان انفصل فى ذلك عن كل شىء !**

وهذا ما عبر عنه يوسف فرنسيس بقوله : « **قد استطاع الشباب ان ينسلخ بنفسه ، ينشق من ماضيه ، يختار لنفسه اسلوبا جديدا للحياة ، بل ويختار لنفسه شكلا جديدا يميزه عن باقى البشر .. شكلا واحدا يتكرر من بلد الى بلد وكأنه جنس جديد ، ولد فى العشرين من العمر وفى القرن العشرين من الزمن** » . ويصف الفنان هذا الشكل فيراه فى الشعر الطويل المسترسل ، والملابس الضيقة التى تخنق الجسد، والنظارات المستديرة الواسعة التى تملأ الوجه ، والمينى جيب القصيرالذى يكشف معظم السيقان. لقد أصبح الشاب والشابة على حد تعبيره « **يكونان معا لوحة جريئة عنوانها « موجة العصر** » .

ويواجه يوسف فرنسيس بعض هؤلاء الشبان بسؤال محير :

ـ « اذا كنتم قد ضقتم بالماضى ، فكيف تنظرون الى الحاضر والى المستقبل ؟ »

والرد دائما مهما اختلفت أساليب صياغته هو !

ـ نحن نعيش الحاضر .. وهذا هو ما يهمنا لأن حاضرنا هو مستقبلنا !

حقا انهم يعيشون اللحظة ، لتتحول الى ماض، وتصبح التالية هى مستقبلهم ، فيعيشون باستمرار فى المستقبل .

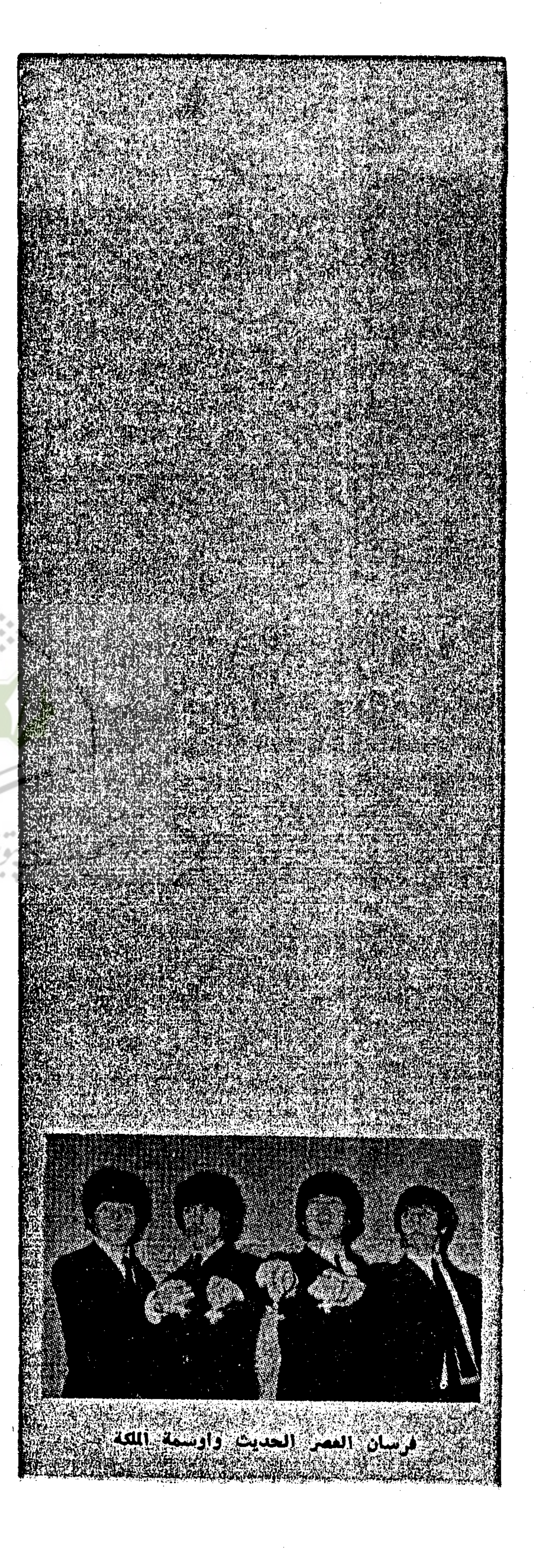
ثلاث دقات للقلب

ويمضي يوسف فرنسيس في رحلته عبر شرايين القلب الأروبى الجديد ، ليسمع العديد من الدقات السريعة والمباشرة ، ولكن دقات ثلاث تستوقف أذنه وتستلفت انتباهه ، انها دقات مختلفة الايقاع ، ولكنها صارخة الرنين ، احداها **هي دقة القلب العاشق ، والأخرى دقة القلب الصاخب ، والاخيرة دقة القلب الكاره ، أو دقة القلب الأوروبي عندما يكون بلا قلب !**

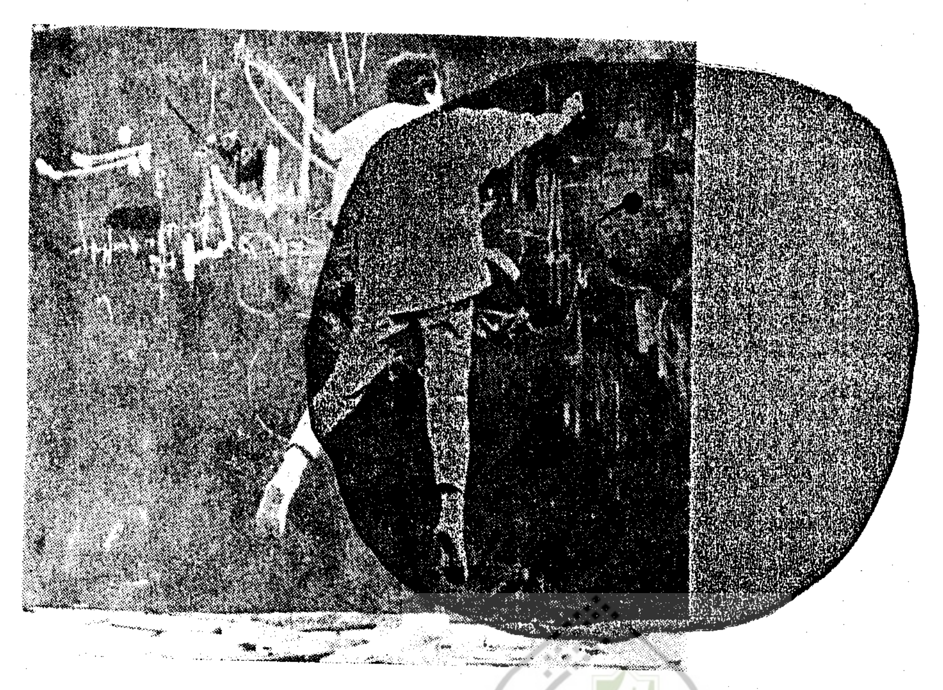
وفي لوحات ثلاث يرسم لنا يوسف فرنسيس صور اقليمية لكل من هذه القلوب ، أما القلب العاشق فلم تعد دقاته تسمع على ضفاف نهر السين ٠ ولا في حدائق هايد بارك وسان جيمس ، فهذه أصبحت في أعين الشباب أماكن الحب التقليدية ، أما أماكن الحب الجديدة فهي الطرقات ومحطات المترو ، ودور السينما ٠ فالعشاق في اندفاعهم الغريب واستسلامهم لعواطفهم يتعانقون في أي مكان ! وهنا يدخل عامل الوقت ، فكل شيء ينبغي أن يتم بسرعة ، الأكل ينبغي أن يتم بسرعة ، شراء تذكرة السينما أو الأوتوبيس ينبغي أن تتم بسرعة ، وكذلك القبلة ينبغي أن تتم هي الأخرى بسرعة ، وهذا الأسلوب في علاقة الفتى بالفتاة هو الذي خلع على « **الحب** » شكلا جديدا ، شكلا أقرب الى «**الزمالة**» أو «**الصداقة**» وأبعد عن الغرام الرومانسي الحاد ٠ يقول أحد الشبان الانجليز بعد أن قبل صديقته وتركها تفلت منه لتلحق بالمترو :

ـ « ان الحب الحقيقي شيء آخر ٠٠ ولكن لقد تعودنا على هذه الحياة ٠٠ تماما كما تعودنا على السندوتشات ومضع اللبان » ٠

وأما القلب الصاخب فلا تسمع دقاته في أي وقت وفي كل مكان ، وانما تسمع في وقت بعينه وفي أماكن بالذات ، في الليل حيث الضوء الخافت والأركان المعتمة والكهوف والنوادي الخاصة ، وحيث القلوب الشابة تذبح نفسها كل ليلة في الخمر الرديئة ، وسحب الدخان ، والموسيقى الصاخبة ٠ ان حياة الليل تحتضن اليها الشاب المراهق بألف ذراع ، كل ذراع تقدم له نوعا من الاغراء ٠ مئات محلات « **الستربتيز** » التي تتعرى فيها النساء قطعة قطعة أمام أعين



فرسان العصر الحديث واوسمة الملكة



الفنان يقفز بألوانه وأصباغه كأنه يرقص بالية .. فى آخر صيحة من صيحات الفن !

الشباب ، أسهم النور الحمراء التى تقفز أمامه فى أشرطة النيون تشير الى باب الدخول ، صــور النساء فى كل الأوضاع وهى تتشكل فى خطوط انسيابية مثيرة ٠ ويدخل الشباب مرة وثانية وثالثة ، لينتقل بعدها من ناد الى آخر ، ويرتبط معنى الجنس فى وجدانه بالســاق العارية ، والكلمة العارية ، وكل ما هو عارى ٠

وتفسير هــذه الظاهرة المرضية عند يوسف فرنسيس أن الشبــان يريدون أن يعلنوا عن وجودهم ، وأن يلفتوا اليهم الأنظار بأى شــكل وبأى ثمن ، لذلك تأخذ الظاهرة أحيانا نوعا من اســتعراض الرجولة ، أو التبــاهى بالنضــوج بالنسبة للجنسين ، ومن هنا كانت المباراة فى الأزيــاء الغريبة والملامح المثيرة ، لفتى يرتــدى القمصان الوردية والأزرار الذهبية ويطلق شعره حتى الكتفين وأكمامه مزودة بالدانتيلا كل هذا كى يبدو كما الطاووس الذى يحاول أن يبهر أنثاه ، والفتاة هى الأخرى تسرع الى الفساتين القصيرة التى تنحدر يوما بعد يوم أسفل الرقبة ، وترتفع يوما بعد يوم فوق الركبة ، يقول أحد الآباء مهموما : « **لم أعد أستطيع نصح ابنى وابنتى ٠٠ ان الظروف كلها تتكالب ضدى ٠٠ كتب مثيرة فى المكتبــات ٠٠ مينى جيب فى الطرقات ٠٠ أفــلام جنس وأغانى جنس ٠٠ ما الذى أستطيع أن أصنعه لأصون ابنى وابنتى من هذا التيار ؟**

لا شىء ٠٠ لا شىء على الاطلاق ، وليت الظاهرة تقف عند هذا الحد ، فكثيرا ما يقود الجنس الى أحراش سوداء تسلم الى المخدرات والجريمة ، وهنا نسمع دقات القلب الأوروبى حين لا يكون له قلب ، انها دقات عنيفة مروعة تسكت الأنفاس وتحجر القلوب ، انها تنطلق من جوف المستشفيات حيث عشرات بل مئــات الحــالات المثيرة للألم والحزن ٠ « **وجوه صفراء غارت فيها عيون بلا تعبير ، تحيط بها هالات ســوداء ، والأجســاد كالخيال ، أشباح تتحرك فى ذهول ، وكثيرا ما تخرج من الحجرات أصوات تبكى ، أو تستنجد ، أو ترتجف مع نشيج طويل** » ٠

انهم ضــحايا مخدر « المار جوانا » وعقار « ل ٠ س ٠ د » L.S.D. ، لقد اندفعوا وراء

الجنس فى سن مبكرة ، وقادهم الجنس الى الخمر والخمر الى العقار ، والعقار الى المستشفى ؛ وضاعت صيحات الكبار فى أتون الصخب والعنف ، ضاعت صيحات رجال الدين ورجال التربية ورجال الصحافة ، ولم يستطيعوا أن يفعلوا شيئا من أجل انقاذ الضحايا الصغار .

وتجىء الاحصائيات الأخيرة .. مروعة « **٢٠ر٠٠٠ علبة من أقراص ل . س . د سرقت من صيدليات منشستر فى خلال عام واحد ، بالاضافة الى ١٠٠ مليون علبة تصرف فى أنحاء لندن وضواحيها بروشتات** » .

ويكتفى علماء النفس بتحليل الظاهرة : « **انها وسيلة جديدة للانتحار** » .

ان جسد أوروبا العجوز لكى يتابع نزوات قلبه الجديد ، استسلم للادمان كما يقول يوسف فرنسيس ، ووقع فريسة للأقراص والمخدرات ، وطرق باب الانحراف والجريمة .

أوروبا بلا قلب !

وثمة دقات أخرى مغايرة لهذه الدقات الثلاث ، عرفناها ، وسمعنا عنها ، ولكننا لم نستطع تقييمها حتى الآن ، وقد اختار يوسف فرنسيس قلبين من هذه القلوب ، يقف كلاهما على النقيض من الآخر ، ويختلف أحدهما عن الآخر فى الجوهر وان تشابها فى بعض الأعراض ؛ أحدهما هو **قلب الهيبيز** والآخر هو **قلب البيتلز** ، الأول انطلق من أمريكا وانطلق الآخر من لندن ، والاثنان وان أغرقا قلب أوروبا الا أن أحدهما أغرقه فى الموسيقى والغناء ، وأغرقه الآخر فى الكآبة والحزن .

أما قلب الهيبيز فيمثل الطريق الهابط المؤدى الى اليأس والضياع ، لقد انطلقت هذه الجماعة من أمريكا تملؤها الرغبة الجامحة فى كسر المألوف وتأكيد الذات ، ولو أدى بها الأمر الى تحدى كل شىء ، الدين والأخلاق والتقاليد . وشباب الهيبيز وان تشابهوا من حيث المظهر الخارجى مع ملامح شباب أوروبا بوجه عام ، الا أنهم يختلفون عنهم من حيث النوازع الداخلية ، فالشباب الأوروبى لا يزال يراعى بعض « التقاليد ، ولا يزال يحترم « بعض » الأخلاقيات أما شباب «الهيبيز» فقد فقد الاحساس بكل قيمة أو معنى أو مثال ، ولم يقف عند حد فقدان الاحساس بل تعداه الى الامتلاء شعورا بالتحدى والعداء ، والغريب أن عدد هذه الجماعة يتزايد ويتكاثر باستمرار ... «احصائية فى امر. **عن الرقم المذهل الذى وصل اليه عدد الهيبيز ٩٠٢٤٦ معظمهم فقدوا الذاكرة ، أو دخلوا المستشفيات أو ماتوا على قارعة الطريق ، كالكلاب الضالة** » .

وعبثا يحاول المسئولون فى أوروبا وفى باريس بالذات ، أن يوقفوا زحف هذه الطيور المهاجرة أو كما يسمونهم « **السياح الحفاة** »، عبثا تحاول الصحافة الفرنسية والحكومة الفرنسية أن تكشف للشباب الفرنسى عن زيف هؤلاء الضائعين ، وعن أن دعوتهم ليست دعوة دينية وانما دعوة انحلالية ، وليست دينا جديدا وانما انحراف جديد ، وليست « موضة » وانما لون من ألوان الشذوذ . ولكن الشباب الباريسى لم يقاوم اغراء « **الجماعة الجديدة** » فمشوا وراءها فرادى فى أول الأمر ، وجماعات بعد ذلك حتى أغرقوا أحياء « مونمارتر » و « بيجال » و «سان جرمان» وأماكن أخرى من باريس . ولم يجد القرار الذى أصدره **الجنرال ديجول** بعدم دخول جماعات الهيبى الى فرنسا ، لأن مجموعة كبيرة من الشباب الفرنسى كانت قد تحولت الى هيبيز ، ولأن الأجراس الذهبية التى صنعها الهيبيز كانت تدق فى كل مكان .

وليس المهم الآن هو تشخيص هذا العرض المرضى الذى طفح على جسد أوروبا العجوز ، وانما المهم هو تفسيره والارتداد به الى أسبابه الأولى ، وعند يوسف فرنسيس أن سبب ظهور هذه الجماعة هو ما يعانيه الشاب الأمريكى من تضارب وتطاحن ، وحروب وصراعات ، فوالده يسقط صريعا وهو يتكالب على جمع المال ، وأمه أسيرة السيارة الحديثة والمطبخ الآلى ، بل وأسيرة التحرر والانطلاق ، أما مجتمعه فواقع تحت سيطرة الدولار ، وحكومته تورطه وتورط نفسها فى حروب امبريالية لا تنتهى ، وهذه الأبعاد جميعا تطبق عليه من كل ناحية فتصيب روحه بالخناق وتصيب نفسه بالحصر والضياع ، ولا يملك ازاء هذا كله الا أن يثور على كل شىء ، وأن يتخبط فى كل اتجاه .

وهذا جانب من التفسير ولكنه ليس كل التفسير ، وليس أدل على ذلك من ثورة الشباب الأمريكى المعاصر على البيت الأبيض ، وعلى مقر

البنتاجون ، وعلى الرئيس الجديد نيكسون ، انها ثورة تخرج الشباب الأمريكى من دائرة السلب الى مسرح الايجاب ، ليتخذ موقفا دراميا من الأحداث التى تدور حوله ، وليعلن للعالم أنه صاحب رأى وصاحب كلمة ، وانه قادر على أن يعيش عصره ، وأن يساهم فى تشكيل ملامح هذا العصر .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكشف لنا التفسير عن الدواعى الحقيقية لاستجابة الشباب الأوروبى لشباب الهيبيز ، فاذا كان الشاب اللندنى أو الشاب الباريسى لا يعيش فى نفس « الطقس » الاجتماعى الذى يعيش فيه زميله الأمريكى فلم يستجيب استجابته ويقع تحت طائلة الحصر والضياع ، هل تكفى العدوى العصرية أو تقليد الأزياء الفكرية تفسيرا لهذه الاستجابة ، وان كانت كافية فما تفسير مظاهرات الطلبة فى لندن وباريس وألمانيا الغربية ؟

فى تقديرى أن الظاهرة أكثر تعقيدا وأشد تركيبا مما تصوره يوسف فرنسيس ، وأن تفسيرها بروح العصر ، أعنى بتقلب الجو العصرى الذى يعيش فيه الشباب بوجه عام ، هو أسعد التفسيرات الممكنة ، وهو التفسير الذى اتخذ عند روجيه جارودى شكل اعادة النظر فى النظرية الماركسية ، واتخذ عند هربرت ماركيوز شكل البحث عن ايديولوجية انسانية جديدة ، واتخذ من قبلهما عند الأديب الشاب كولن ويلسون شكل اللامنتمى الذى تتجسد فيه الأمراض الروحية التى يعانيها شباب القرن العشرين .

لقد نبههم كولن ويلسون الى طبيعة حياتهم ، والى طبيعة دورهم فى هذه الحياة ، نبههم الى أنهم حقائق فى ذواتهم ، ولكنهم ليسوا « شيئا » ضمن الحقيقة الكبرى .. حقيقة العصر . ومن هنا كانت صيحة « الجيل الساخط » التى أطلقها فى انجلترا جون أوزبورن ، وكانت صيحة « الجيل الصاخب » التى أطلقها فى أمريكا جاك كيرواك ، وكانت صيحة « الجيل الغاضب » التى أطلقها فى ألمانيا فولفانج بورشرت ، فضلا عن صيحة الجيل الجديد فى الاتحاد السوفيتى والتى أطلقها يوفتشنكو . وكلها صيحات « متوافقة » تكشف عن شىء واحد .. تمرد الشباب المعاصر على عصره ، وتطلعه نحو شمس جديدة ، ألم يكتب بورشرت رواية كاملة بعنوان « جيل بلا وداع » ؟ ألم يقل فى هذه الرواية بالحرف الواحد : « نحن الجيل الذى ليس له وداع ، لا يمكننا أن نعيش وداعا ، بل ليس لنا الحق فى ذلك ، لأن قلبنا المشرد تحدث له أثناء ضلال أقدامنا وداعات لا نهاية لها » ،

دقات قلب الموسيقى

على أنه اذا كانت دقات قلب « الهيبيز » هى دقات القلب الحزين ، فان دقات قلب « البيتلز » فى تقدير يوسف فرنسيس هى دقات القلب المرح ، فهو يقول : « لا يمكن أن يكون هناك أربعة فى العالم أثروا فى أوروبا مثل خنافس الغناء الانجليزى .. بول ، رينجو ، جورج وجون ، بل أثرهم تجاوز الحدود الجغرافية ليصبح مؤثرا فى قارتين .. أوروبا وأمريكا أيضا » .

وعند يوسف فرنسيس أن معجزة الخنافس ليست فى حصولهم على أوسمة « أعضاء الامبراطورية البريطانية » من ملكة بريطانيا نفسها ، ولا فى الدخل الهائل الذى عادوا به الى بلادهم بعد رحلاتهم خارج لندن ، ولا فى أنهم علموا أنفسهم العزف والغناء بعد أن كانوا لا يعرفون شيئا ؛ وانما معجزتهم الحقيقية فى الانقلاب الهائل الذى أحدثوه فى الذوق العام لدى الشباب الأوربى .. فى أسماعهم وعواطفهم على السواء .

« لقد نبتوا من وسط الشباب وفهموا فى بساطة أن عصر بيتهوفن وموزار قد انقضى و « فالسات » شتراوس لا تعزف الا فى الأفلام التاريخية .. ولابد من موسيقى جديدة تتناسب مع ملل العالم من القديم وميله الى موسيقى عنيفة .. تنطلق فيها الحيوية بلا قيود وتصرخ العواطف بلا سلاسل .. موسيقى جديدة فى تركيبها ، جديدة فى أسلوبها وكلماتها ، وقد خلق الخنافس ما خاف غيرهم من صنعه ، وصنعوا للشباب الألحان التى تترجم حالتهم النفسية .. قلقهم ، خوفهم ، صخبهم ، اندفاعهم ؛ ويتجاوب الشباب الى حد الهوس والجنون » .

وهكذا حقق الخنافس نجاحا هائلا ، انتشرت أقوالهم فى المجلات كأنها الأقوال المأثورة ، وظهرت محلات تحمل أسماءهم وتتخصص فى بيع اسطواناتهم ، ووقف الجمهور فى صفوف الحجز الطويلة يتزاحم على أفلامهم ، واشترى الجمهور البريطانى أسهم مؤسستهم الموسيقية

التى تبلغ ٢٥٠٫٠٠٠ وأسهم بما يبلغ ٥٤ مليون دولار ، وتحدث عنهم المؤرخ الشهير « مايكل براون » فى كتاب كبير نفذ فور صدوره ، وأقام لهم النحات « دافيد واين » معرضا استوحى تماثيله من موسيقاهم ومن زيهم العام .

وبهذا كله أصبح الخنافس خالدين فى قلوب الجيل الحالى من الشبان ، وسيظلوا كذلك ؛ لأن ايقاع أغانيهم كما يقول يوسف فرنسيس « متجانس تماما مع نبض الدماء الحارة فى القلب الجديد الذى احتل جسد أوروبا » .

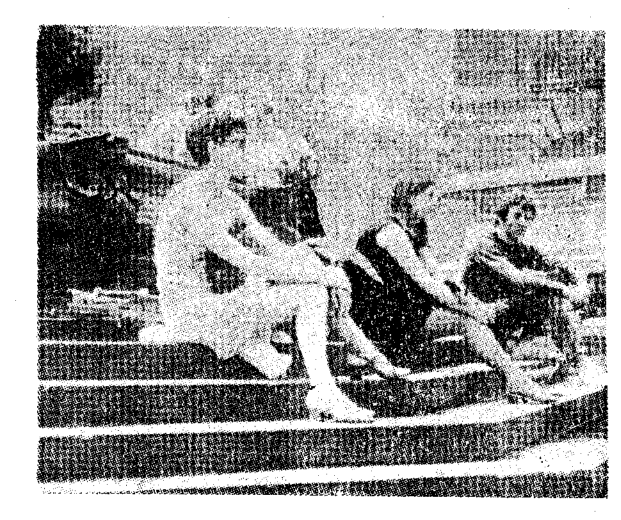
ولكن هل يكفى هذا التبرير ؟ ان الفصل الذى عقده يوسف فرنسيس عن ظاهرة الخنافس ، وعن الموسيقى الجديدة التى اكتسحت أوروبا والتى هزت عروش بتهوفن وموزار وشتراوس ، كان يحتاج الى مزيد من العناية ، والى التفسير الى جوار التبرير ، وفى الكتاب الذى أشار اليه يوسف فرنسيس اشارة عابرة ، وهو كتاب « مايكل براون » الذى أسماه «اكتساح الخنافس» والذى صدر فى طبعة بنجوين ، ما يكفى لتفسير ظاهرة الخنافس وتحليل موسيقاهم ، ومدى تأثيرها فى نفوس الشباب . فلا أدرى لماذا مر به يوسف فرنسيس مرورا عابرا ، وكان ينبغى أن يقف عنده وقفة أطول .

دقات قلب اللوحة

المهم أن دقات قلب الموسيقى تقودنا الى سماع دقات قلب اللوحة ، أو الصيحات الشابة فى الفن التشكيلى ، وهو الفصل الذى وقف عنده يوسف فرنسيس وقفة أطول وأعمق ، باعتباره الفن الأقرب الى نفسه من ناحية ، وباعتباره من ناحية أخرى من القسمات البارزة على جبين العصر .

ما الذى يحدث عندما يغلق الفنان عينيه ، ويرسم بانفعال القلب ؟

هذا هو السؤال الذى تشكل الاجابة عليه التحول الكبير الذى طرأ على بناء اللوحة التشكيلية ، والانقلاب الجذرى الذى يريده فنان اليوم ، أما كيف تحقق ذلك ؟ فمن خلال الصيحة الجديدة التى أطلقوا عليها اسم مدرسة «الهابينينج» أو مدرسة الحدوث ، وهى مدرسة اللوحة التى تصنع نفسها أمام الجمهور ، فالفنان يستقبل زواره فى صالة من اللوحات البيضاء الخالية ، وعندما تمتلىء الصالة ، ويتعالى الهمس ، ويضيق



فى الميدان موسيقى الخنافس تنبعث من محل مجاور .. ويستمع الشباب فى انسجام

الجميع بالانتظار يأتي بألوانه وفرشاته ليملأ اللوحات الخالية أمام الجمهور ، ويتابعه الجمهور تماما كما يتابع جمهور المسرح الممثلين وهم يتهامسون بالحوار ٠ ومع انتهاء الليل يكون الفنان قد انتهى من معرضه ، المعرض الذى أعده ورسمه وباع لوحاته فى ليلة واحدة ٠

تلك هى مدرسة « الهابيننج » التى اندلعت من أمريكا لتغزو فرنسا ولتجدلها صدى فى انجلترا ، والتى تزعمها مجموعة من الفنانين التجريديين ، وتحمس لها عدد كبير من الجمهور ، يقول « مارفن » أحد الفنانين الشبان من زعماء هذه الموجة الجديدة : « **لا فرق بين راقص بالية وفنان** كل منهما يكمل عمله الفنى أمام الجمهور » ويقول فنان آخر : « **لماذا نحرم الجمهور من أحلى عناصر الفن ٠٠ عملية الرسم نفسها وما فيها من انفعال داخلى ، ان الهابيننج لقاء فريد بين «قلب اللوحة» و « قلب الفنان** » ٠ ويقول فنان ثالث : « **ان اللوحة الكاملة فى المعرض لوحة واحدة ٠٠ أما اللوحة التى يرسمها الفنان أمام الجمهور فهى سلسلة من اللوحات تتشكل فى شريط واحد خلال عمل واحد** » ٠

وربما كانت الأهمية الحقيقية لمثل هذه الصيحة الجديدة بأساليبها المختلفة واتجاهاتها المتعددة هل ما تطرحه من تساؤل وما تثيره من اشكال ، هل هذا فن ؟ واذا كان كذلك فما هو الميزان الذى نزن به الفن ؟ وبأى مقياس تقاس مقدرة الفنان وأصالته ؟

ان حيرة النقاد هنا لا تقل عن حيرة الفنانين ، واختلاف الآراء النقدية لا تقل هى الأخرى عن اختلاف أساليب الفن ، ففى الوقت الذى يرفض فيه ناقدكبير **كهربرت ريد** مثل هذه «التشنجات» يقبلها ناقد آخر مثل «**رينيه ويج**» وتقف الكاتبة الفرنسية المعروفة **كريستيان روشفور لتقول** باندهاش حقيقى : « أنا أدهش لهذا العدد من الفنانين الشبان الذين يعرضون مئات اللوحات والتماثيل كل يوم ٠٠ متى صنعوها وكيف ؟ » ٠

وليس من شك فى أن المسألة أكثر تركيبا وأشد تعقيدا ، ولا يمكن حلها بكلمة رفض أو كلمة قبول ، فظروف فنان اليوم غير ظروف فنان الأمس ، ان الدين الذى حرك مشاعر الفنان الكلاسيكى ميكل انجلو وجعله يستلقى على ظهره ليرسم كنيسة السكستين ، أو الحب الذى أثار وجدان ليوناردو دافنشى فقضى خمس سنوات متتالية لوحة « الجيوكندة » ، مثل هذا الدافع أو غيره لم يعد يحرك الفنان الشاب المعاصر ، الفنان الذى ارتفع به العلم يوما بعد يوم حتى أوصله ذات ليلة الى سطح القمر ، لقد تغيرت موازين هذا الفنان ، وتغير احساسه ، بل ان داخله نفسه قد أصابه التغيير ٠ فهل نطالبه اليوم بما ورثناه عن أبائه وأجداده من الفنانين ٠

بالطبع « لا » ، ولكن « لا » هذه لا تجيب على السؤال المحورى الذى بدأنا به المناقشة ٠٠ هل ما يقدمه هؤلاء الشبان ٠٠ فن ؟

ان يوسف فرنسيس فى محاولته الاجابة على هذا السؤال لا يرفض « التجديد » وانما يرفض « التسطيح » ، ويرفض الجرى وراء الموضة أو التقاليع ، وعنده أن المعيار الحقيقى للفن هو الألم والمعاناة ، فبمقدار ما يتألم الفنان ويعانى بمقدار ما يفرز فنا ان لم يكن رائعا فأقل ما فيه أنه صادق ٠ والصدق قيمة حقيقية من قيم الفن ٠

وعلى ذلك فالأزمة الحقيقية ليست فى الفن ولكنها فى الفنان ، الفنان الذى يريد أن يصنع فنا سهلا ، فنا بلا ألم وبلا معاناة ، أو ببساطة فنا بلا قلب ٠ وهذا ما عبر عنه يوسف فرنسيس بقوله : « لا يمكن أن نصنع فنا بلا ألم حقيقى وبلا معاناة ٠٠ وبقدر ما فى الفن الذى نقدمه من جهد وعرق ٠٠ بقدر ما يستطيع هذا الفن أن يعيش وأن يخلد »

نعم ٠٠ ان الوصول الى قلب اللوحة لا طريق له الا قلب الفنان ٠

دقات قلب السينما

كان من الطبيعى بالنسبة ليوسف فرنسيس بعد أن أسمعنا دقات قلب الموسيقى ، ومن بعدها دقات قلب اللوحة ، أن يعود فيسمعنا دقات قلب السينما ، أليست السينما هى اللوحة ناطقة ؟

ومن خلال عدة زيارات لمؤتمر كان السينمائى ، شاهد فيها عددا هائلا من الأفلام المنتقاة بعناية من العالم كله ، خرج بنتيجة هامة مؤداها أن نبضا جديدا فرض ايقاعه على الفن السابع وهز تقاليده الراسخة من زمان ، هذا النبض الجديد هو نبض الشباب ٠ أما الأفلام التى أثارت الانتباه بحق ، فهى تلك الأفلام التى تحولت فيها الكاميرا من عين حساسة تلتقط الواقع وتسجله الى قلب صاحب بالأسئلة والشكوك والايماءات ٠



هذه التركيبة المزدوجة أو هذا الموقف الثنائى البعد ، هو ما عثر عليه يوسف فرنسيس فى الكثير من الأفلام الرديئة وفى القليل من الأفلام الجيدة ، ويقف بنا عند ثلاثة من الأفلام الجيدة يتماثل فيها نبض الشباب بمقدار ما يتمثل فيها التعبير عن روح هذا العصر ، أولها فيلم «الراهبة» الذى أثار زوبعة هائلة لم يحسمها الا تدخل « أندريه مالرو » وزير الثقافة الفرنسية الذى سمح بعرض الفيلم للمهرجان فقط ، وهو الفيلم الذى يناقش ظاهرة الدين فى العصر الحاضر ، ومن خلال رواية كلاسيكية لديدرو ، ويحاول على حد تعبير مخرجه الفرنسى « ريفت » أن يعيد الثقـة الى من يدينون مجتمع اليوم ويتهمونه بالانحلال •

وبعد « الدين » يجيء « الجنس » وهو ما يمثله فيلم • انفجار الذى أخرجه أنطونيونى ، ونال به جائزة المهرجان ، انه يلخص فى عمق وبراعة تلك الظاهرة التى تؤرق الشباب الحاضر ، الحيرة والجرى فى متاهات الحياة ، والبحث عن الحقيقة والمستقبل ، لقد استطاع انطونيونى أن يضع عناصر المشكلة جنبا الى جنب ، وأن يمزجها فى براعة مدهشة بحيث يلتقى الحب بالجنس ويسلم الجنس الى الجريمة ، وتتعلق الجريمة بالوجود والعدم • ويتوه الشباب فى كل هذا المزيج بحثا عن الخلاص •

وبعد « الدين » و « الجنس » يجيء «الحب» وهو ما يمثله « رجل وامرأة » للمخرج الشاب كلود ليلوش الذى يعد واحدا من مخرجى الطليعة فى العالم المعاصر ، ورائدا من رواد الموجه الجديدة فى السينما ، لقد استطاع هذا المخرج الشاب أن يفهم ظاهرة الشباب وأن يعبر عنها لا لشيء الا لأنه شاب ! لذلك لم يكن عبثا أن أختير وهو دون الثلاثين ليجلس الى جوار أقدم محكمى مهرجان كان وأعظمهم ، فالأمل كله معقود على أمثال هذه الدماء الجديدة من الشبان •

وعندما يتكلم ليلوش عن فيلمه «رجل وامرأة» الذى فاز بالجائزة الأولى ، يستوقفه مشهد الحب حيث العناق الطويل المملوء بالأزمات وتأنيب الضمير ، وحيث القبلة المركبة المعانى بين أرملة شابة لا زال فى قلبها حب زوج مات ، وأرمل يريد أن يعيش بكل ما فى قلبه من نبض وحرمان •

ان الفن السابع فى أوروبا رغم سنه البكر عجوز فى تقاليده • ولكن القلب الجديد فى جسد أوروبا استطاع بحق أن يحطم هذه التقاليد ، وأن يفجر الدماء الجديدة فى شرايين العمل السينمائى •

دقات قلوب أخرى

بعد هذه القلوب التى سمعنا دقاتها ، بعد سماعنا لدقات قلب الموسيقى ، ثم دقات قلب اللوحة ، ثم دقات قلب السينما ، كان ينبغى على ناقل دقات القلوب أن ينقل لنا أيضا دقات قلب الدراما ، فما أحر الدماء الشابة التى تدفقت فى قلب العمل الدرامى فى السنوات الأخيرة ، فى المسرح وفى الأوبرا وفى الباليه ، تجديدات شبابية هائلة حدثت فى هذه الميادين ولم يتناولها يوسف فرنسيس ضمن ما تناوله من ظواهر ؛ صحيح أنه قدم لنا بعض الأوردة والشرايين التى تدفقت فى القلب الأوروبى ولم يقدمها كلها ، ولكن الصحيح أيضا أن اغفال دقات القلب الدرامى بفنونه العديدة انما يشكل نقصا واضحا فى صفحات هذا الكتاب •

عموما استطاع يوسف فرنسيس فى كتابه الجديد جدا وجيدا أن يجسد لنا بالكلمة والصورة ظاهرة الشباب ، وأن يضع كلتا يدينا على قلب هذه الظاهرة ، وأن يثير من الأسئلة أكثر مما يقدم من الاجابات ، وألا يضع النقط فوق الحروف ، وانما يضع نقطا عديدة تبحث لنفسها عن حروف •

لقد أراد هو الآخر أن يقدم لنا كتابا شابا ، لا نفهمه بمقدار ما نعيشه ونحياه ، ان فيه هو الآخر شيئا من جنون بيكاسو ، ووهج يوفتشنكو وصراخ جون أوزبورن • وفيه بعد ذلك تحقيق لذلك العناق بين الأدب والفن ، بين الكتابة والصورة •

جلال العشرى

برتراند رسل في سيرته الذاتية

تقديم : سليم الأسيوطي

◆ انه لكى يتمكن أبناء جيل ما من تكوين فكرة صحيحة وصادقة عن الزمن الذي يعيشون فيه ، لابدّ أن تتوافر لهم المعرفة بعصر سابق لعصرهم .

توفى برتداند راسل فى الثانى من شهر فبراير عام ١٩٧٠ عن حوالى ثمانية وتسعين عاما ، فقد ولد فى الثامن عشر من شهر مايو ١٨٧٢ . وكان قد كتب سيرته الذاتية فى ثلاثة أجزاء : ظهر الاول منها في ربيع عام ١٩٦٧ ، والثانى بعده بعام واحد ، أما الثالث فقد ظهر فى ربيع سنة ١٩٦٩ .

الجزء الاول : **حياة بطولية** (١٨٧٢ ـ ١٩١٤) .

يغطى الجزء الاول من السيرة الذاتية الحقبة من سنة ١٨٧٢ حتى بداية عام ١٩١٤ . وهو يتصف باللغة الرائعة والفكر العميق جملة وتفصيلا . يحدثنا هذا الجزء عن قصة حياة يتيم حدث ، نشأ فى بيت من الاشباح ، يتطور شيئا فشيئا حتى يصبح بعد عناء ، الرجل والفيلسوف كما قدر له أن يكون . وفى عزلته ، وفى خوفه من هذه العزلة ، خلق برتراند راسل رفيقا وتوءما لنفسه من صنع خياله ، يستطيع أن يتحدث اليه أو يصغى هو اليه حينما تقفر الدنيا من حوله .

ويبدو من « **سيرة راسل الذاتية** » ان هذا الرفيق قد صاحبه وعايشه منذ هذا الوقت حتى توفى عن ثمانية وتسعين عاما . ظل يقدم له خلال ذلك السلوى والعزاء فى لحظات شعوره بالوحشة والروع . كانت الحياة تفرض عليه المقاييس التى يجب أن يقوم بها كل عمل يؤديه ، ويراه جديرا بالاهتمام خليقا بالبذل والتضحية بما يملك من جهد ووقت . ومما لا يحتمل الشك أن هذه المقاييس كانت تحمل طابع طفولته التى عاشها في بيت «بمبر بروك»

الذى نشأ فيه وشب وترعرع ، وتسم بالاحساس بالواجب الذى لا يتاح الا للندرة من الخلق .

كان عقله هو التوءم الرفيق الذى بعثه راسل الى الحياة ليكون له عونا ضد احوال الطفولة وسندا ضد فراغاتها ، يلازمه كظله ويرتبط معه بعروة وثقى لا انفصام لها ، وان تقاضاه هذا كثيرا من المطالب والرغائب . وما نكاد نشارف نهاية الجزء الاول من سيرة برتراند راسل الذاتية حتى نراه وقد اكتمل عقلا وذكاء وفطنة ، وشاع صيته وذاع . وكانت الايدى تتخاطف أعماله بلهفة وهو نفسه لم يكن يرى انه قد بلغ هذه المنزلة الرفيعة بعد .

كانت الاشباح التى نشأ بينها راسل ، وهو يخشاها ، هى فى الحقيقة والواقع ، **النساء .. النساء فى الجسد .. فى اللحم والدم** .. فهن ، فى نظره ، على الرغم مما جبلن عليه من قوى طبيعية ، وما اكتسبن من قدرات عقلية ، ومن تميزهن بالحب والحنان والمجاملة ، قد ألقين ظلا كثيفا على حياته فى سنى عمره الباكرة . **فعمل جاهدا على التخلص من أثرهن وتأثيرهن** . فنستطيع من خلال الجزءين الاول والثانى من سيرته الذاتية أن نتبين كيف تراخت قبضة النساء عنه شيئا نشيئا وزايله سلطانهن تدريجيا . وما لبث أن تلاشى من حياته . فكان يتخلص من هذه الاشباح على فترات متفاوتة بطريقة أو بأخرى . وكأنه يفعل ذلك بسحر الرقى . **كان حب النساء عند راسل هاما بالغ الاهمية** .. فهو حينما شرع يروى قصة حياته جعل يمجدهن ويشيد بمآثرهن ، حقا وعدلا ، ولكن القصة التى رواها لم تكن تصور الحياة السعيدة الا فى النذر اليسير منها . فهو يحدثنا فى خاتمة الجزء الاول عن نجاحه فى الهروب من الاسرة التى ولد فيها ، ثم من الاسرة التى بعثها الى الوجود حينما بنى بزوجته الثانية « ليدى أوتو لاين مورل » والتى نعم فى ظل زواجه منها بفترة قصيرة من الحب والتحرر ، ثم ما عتم أن استشعر حياة عاطلة من السعادة بجوارها . وهى بلا شك بطلة الجزء الاول من « سيرة برتراند راسل الذاتية » دون منازع .

الجزء الثانى : المحسن (١٩١٤ ــ ١٩٤٤)

يتناول هذا الجزء حياة برتراند راسل منذ عام ١٩١٤ حتى نهاية سنة ١٩٤٤ . ويصحب القارىء عبر التاريخ منذ نشوب الحرب العالمية الاولى حتى وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها . وهذه حقبة بالغة الاهمية لا فى تاريخ العالم فحسب ولكن فى حياة المؤلف نفسه .

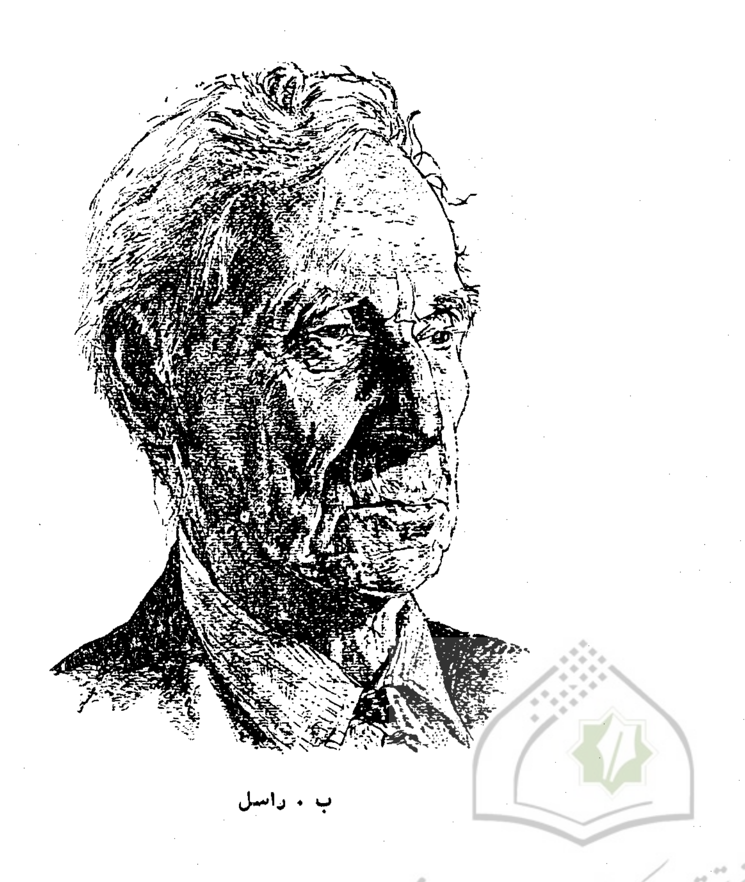
يتضمن هذا الجزء قصة زواجين وعددا من قصص الحب والصلات الغرامية . ليس به ما يدل على الرضا أو يميط اللثام عن جوانب رضية رخية من حياته . كانت رغبته فى الاثارة الحسية والبعد عن العزلة تصدر عن مجالات مختلفة من حياته وتجىء من جهات أشتات من شخصيته . وقد حاول جاهدا أن يجمع هذه الرغائب معا ويؤلف بينها فيما كان يفضل التعبير عنه : « **بالعاطفة** » . ولكنها كما يبدو لم تنصهر وتتحد قط كما أراد لها .. كانت الرسائل المتبادلة بينه وبين « ليدى كونستانس ماليسون » فى لغة جميلة مشرقة كأنهما تصورا انهما بهذه اللغة الجميلة يستطيعان أن يحققا السعادة لنفسيهما ويحتفظا بها . هذه الرسائل تكشف عن أحزان راسل الدفينة وتطلعنا على دخيلة نفسه فقد كتبت له أخيرا تقول :

« **لقد تطلعت الى الخلود بجانبك وتقلدت زمام المجد فى يدى والآن ، وأنا مازلت أومن بجمال كل ما هو خالد ، لم تكن الخالدات من حظى ، وسوف تضع أنت التاج على هامة أعمالك وسوف تبلغ العظمة الموضوعية المجردة ، وتقف شامخا على قمتها . انى أعبدك ، ولكن روحى غريبة عن روحك ، أدعو الله فى ضراعة أن تنقضى حياتى وشيكا وبذا تنتهى عذاباتى** » .

ومع ذلك فان أقوى فقرة فى هذا الجزء هى التى يبوح فيها راسل بأفكاره ويكشف عن مشاعره عفو الخاطر فى طرحة صادقة أصيلة وهو يعلن رغبته الملحة من البنوة وفى الاطفال وتعطشه للارتواء من مشاعر الابوة أكثر مما يرغب فى حب النساء .

يأخذ بعض النقاد على هذا الجزء خلوه من بعض الجوانب الجمالية التى كانت طابع الجزء الاول وصفته المميزة ، ويرجع هذا الى أن الصورة الشخصية التى رسمها راسل لنفسه كان فيها من الروعة والجمال ما جعلها تطغى على غيرها من الجوانب الجمالية . وهناك سبب آخر جانبى : هو التزام المؤلف بأسلوب رقيق محدد المعالم هو نهجه دائما بوصفه أديبا له طريقة عرضه التى يؤثرها ويرتاح اليها ؛ انه الاسلوب البارع المهذب الساخر المتهكم الذى ينزع الى تصوير حماقات البشر اكثر مما يبغى أن ينقل الينا العاطفة البشرية والمأساة الانسانية . **انه أسلوب القرن الثامن عشر الواعى لذاته ، والذى كان يفضله راسل على ما عداه من الاساليب لرواية تجارية فى العشرينات الباكرة . ولهذا السبب جاء هذا الجزء فقرات بالغة الروعة عظيمة الامتاع حقا .**

وبجانب شخصية راسل نفسه وزوجاته ، يقدم لنا راسل جماعة صغيرة من الناس تظهر فى صورة رائعة مشرقة فى هذه الصحائف . ويجىء ظهورها طبيعيا فى هذا السفر كما كان دخولها فى حياته حقيقيا من قبل .. وهذه القلة من الناس كانت الصفوة التى اختارها راسل أو قدر له أن يختارها ليعيش فى محيطها . وحينما نذكر هذه الحقيقة يقفز الى الذهن رجلان يستحوذ كل منهما بدوره على اهتمامنا من خلال وضع صورة أحدهما بجانب صورة



ب . راسل

الاخر هما : « **جوزيف كونراد** » (١٨٥٦ ـ ١٩٢٤ ، و د . هـ . **لورنس** (١٨٨٥ ـ ١٩٣٠) . ولقد توثقت عرى الصداقة بين راسل ولورنس ، ثم تحولت فيما بعد الى عداء مستحكم . ولقد كان لهذين النقيضين شأن أيما شأن .. **فلقد راى البعض أن من المناسب تقديم صورة هذه العلاقة بنقيضيها فى اطار معين من النقد كنمط من المواجهة الايدويولوجية** . ولكن « السيرة الذاتية » تقدم الدليل الذى يدحض هذا الزعم ويكشف عن سطحيته . لان جذور الخلاف بين الاثنين تكمن فيما كان يعانيه لورنس من مرض « **البرانويا** » أو جنون العظمة وما كان له من آثار هدامة على آراء لورنس نفسه وفلسفته . فقد حاول أن يجد لنفسه مخرجا ومهربا من هذه الاضطرابات التى كانت تجتاحه وتعصف به ، ونجح لبعض الوقت فى التغلب عليها والتخلص منها .. ولكن لم يستطع استئصال شأفتها تماما ، فسرعان ما عاودته الازمات والنوبات ثانية . فلم تكن مسئولية راسل ، وليس خطأه أن صحبته للورنس كانت تزيد الى حد الجنون ، الدافع الذى كان يستبد به فيعمد الى افساد كل فكرة تخطر بباله حالما تطوف بخياله..

وفى هذا كتب راسل :

« انه عديم النظام . أفكاره عاطلة من ضوابط التفكير يخطىء ويخلط بين رغبة نفسه والحقيقة الواقعة ، وهو مشوش العقل اذ يقول ان الوقائع لا قيمة لها اطلاقا. والحقائق هى المهمة . ان لندن حقيقة وليست ((ما صدق)) ولكنه يرغب فى هدم لندن . ولقد حاولت مرارا أن أبصره بما فى قوله من منافاة العقل وبعد عن المنطق اذا ما كانت لندن غير ذات قيمة . ولكنه ظل يردد ويكرر القول بأنها غير قائمة فعلا ، وأنه يستطيع ، وفى سهولة ، أن يجعل الناس يدركون انها ليست كائنة أو موجودة حقا وحينئذ سوف يهدمونها . لقد كان يثق بقدرته على الاقناع ، حتى انى تحديته بان يذهب الى ميدان الطرف الاغر ويبدأ فى التبشير بهذا الرأى وقد حمله هذا التحدى على الكف عن الاستغراق فى أحلامه والعودة الى عالم الحقائق ودنيا الواقع ، فراح يراوغ تارة ويتملص أخرى . ان موقفه لا يخلو من شائبة الجنون ولا يتصف بالامانة كاملة . أو هو ، على الاقل ، مشوش الى حد بعيد . لانه لم يتلق الدرس القائل « بالعجز الشخصى » ولم يتعلمه . »

وليس فى ذلك صراع بين القيم ، كما انه ليس صراعا بين شخصيات مثلما نرى فى العداء الذى استحكم بين « **فتجنشتين** » وهو عبقرية أخرى ، وبين راسل وظل يتزايد على الايام . وكل من يقرأ هذا الجزء والذى سبقه (الاول والثانى) لابد وان يقر « راسل » ويشهد له فى كل ما اعتقد وقال عن جميع قضايا اليوم الكبرى .

فانه كان على صواب فيما ذهب اليه من آراء انسانية صادقة عن حقوق المرأة والحرب العالمية الاولى وفى قيام الثورة الروسية فى بدايتها وعن تربية وتعليم الاطفال ، وخطر النازية ، والحكومة العالمية وقوة الرجعية فى أمريكا **وكان دائما سابقا لعصره وابعد نظرا من معاصريه من المفكرين الذين لم يكونوا اقل منه تحررا ويزعمون أنهم اكثر منه خبرة واوفر تجربة .**

وقد يجول بالخاطر ان الدور الذى قام به راسل فى مهاجمة المعتقدات السائدة والمؤسسات التقليدية جاءه عفوا . ولكن سرعان ما يتبدد هذا الظن فقد أوضح الجزء الاول كيف كان نبذه للمعتقدات الدينية يؤلمه اشد الايلام ، وكيف دفع به فى صراع عنيف مع أفراد أسرته ومشاعرها . ونحن نرى الآن كيف أن مبدأ « اللاعنف » كان يصطدم وأعمق الاحاسيس المتوارثة فى حياته : « حبه لوطنه » . لقد آمن بفكرة السلام المطلق واعتقد انه يمكن بالسلام حتى مع الغزاة الفاتحين والمستغلين ، أن تنال الشعوب المناضلة حريتها واستقلالها اذا ما لجأت الى العقل والحكمة . ولكن حينما تقدم به العمر ، ومرت به تجارب الحياة ، تخلى عن فكرة هذا « السلام المطلق » وجعل يفرق بين حربين : **حرب الاستعمار والاستغلال فهى حرب غير مشروعة وغير عادلة ، وحرب التحرر والاستقلال من اجل الحقوق السليبة .** ومن هنا دفع الحرب العالمية الاولى ، **واهاب ببنى وطنه الا يستجيبوا لاوامر الانخراط فى سلك الجندية حتى لايكونوا اداة القوى الاستعمارية والرأسمالية من اجل مصالحها الذاتية ، ولكنه وقف بجانب الحلفاء فى حربهم ضد النازية فى الحرب العالمية الثانية ، وأيد المقاومتين العربية والفيتنامية ، كلتيهما ، فهما حرب تحرر عادلة . وبذلك لا ينكر عليه أحد اهتمامه وكفاحه من أجل السلام وعالم يسوده العدل .**

●

وهنا يبرز هذا السؤال : **لماذا كان الناس في البلاد التى يطلق عليها «المجتمعات المتقدمة» يعرضون عن طيب خاطر ، عن آراء راسل أو لا يصغون اليها الا قليلا أو حتى يسفهونها ؟** ان راسل اذا ماقورن بسارتر مثلا - وهو رجل غارق في المؤامرات ، متورط دائما فى الحياة السياسية النشيطة والمريبة فسوف تشد هنا الحقيقة ، وهى أن راسل لم يكن يلقى الاهتمام الخليق به كسارتر . يجيب الجزء الثانى من السيرة الذاتية عن هذا السؤال . فمن الجائز ان عالمنا الحاضر اصبح من الجمود والفظاظة بحيث لم يعد يستطيع أن يتقبل جادا الاقوال التى يدلى بها رجل امين يولى اصدقاءه ومشاعره وآراءه المجردة العناية نفسها التى يوليها تصريحاته فى المحافل العامة .

●

الجزء الثالث : سنوات العمل (١٩٤٤ - ١٩٦٧)

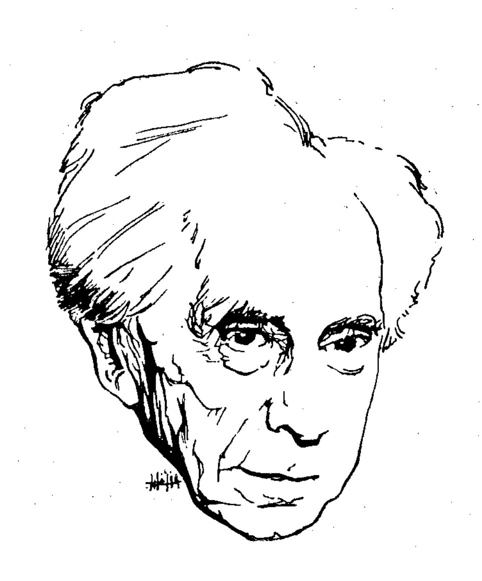
ان ظهور الجزء الثالث من «سيرة برتراند راسل الذاتية» يبعث فينا رعدة لانه الاخير : فانه ليشق على النفس أن تتقبل أن الكتاب كعمل فنى ضخم وسفر نفيس، أو حياة المؤلف الحافلة بالاحداث الجسام ، أو كليهما معا، وهما يتصفان بالواقعية والموضوعية ، وقد ألقى بهماالقدر، على جيل غير جدير بهما، يقتربان من النهاية وشيكا. ونحن نتقبل حياته «وسيرته الذاتية» بكل مافيهما من مفاجآت ومغالاة قضية مسلما بها . وهذا الجزء الذى يغطى أحداث حياته حتى عام ١٩٦٧ **يبدأ بعودته من أمريكا فى النصف الاول من عام ١٩٤٤ ، اعنى مرحلة حياته فيما بين سن الحادية والسبعين والخامسة والتسعين ، يستحق أن يحمل عنوانا فرعيا : « سنوات العمل » .**

انه ليبدو من سياق هذا الجزء من «السيرة الذاتية» أن الفردوس المفقود الذى كان يحلم به لم يتحقق له بعودته الى وطنه . فان انجلترا التى وجدها لم تتكشف عن الاشياء الجميلة التى كان يرجوها ويتوقعها . فان الحياة ، وماذا كانت تلائم طبيعته ومزاجه وتفى بحاجاته ، كانت موضوعا كثيرا مايردده ويذكره فى مواضع كثيرة . وهو اذ يتحدث عنه يؤثر الصراحة دائما على التلميح والتحفظ فيبلغ من الابانة والوضوح مابلغه «تليران» فى اعتقاده **أنه لكى يتمكن أبناء جيل ما من تكوين فكرة صحيحة وصادقة عن الزمن الذى يعيشون فيه لابد ان تتوافر لهم المعرفة بعصر سابق لعصرهم.** ففيما هو يتعذب ويتألم من أجل ابنه وزوجةابنه كان يعمل فكره مليا فيقول : **«لقد ولدا بعد عام ١٩١٤ ، ومن ثم فهما غير مؤهلين للسعادة »** . ولكنه لايقف عند حد هذا القول، فكما هو معروف جيدا عنه، يسترسل متسائلا: «أين تقع **المسئولية فى كل هذا ؟ وعلى من ؟ وهل سبب شقاء أبناء هذا الجيل يعود الى أبناء الجيل الماضى ممن يكبرونهم سنا ، بما فعلوه بسعادة هؤلاء الشباب ، أو بما لم يفعلوه من أجل سعادتهم ؟ ويوالى تساؤله .. الى أن يقول وهو مازال يشير الى ابنه وزوجته : ان عيبهما هو العيب الذى يشين الشباب جميعا فى كل رقعة من هذا العالم . ان قلبى ليتقطر حسرة على ذلك الجيل الضائع - ولكن جيلى الذى أنتسب اليه وانتمى هو الذى كتب الضياع على هؤلاء الشباب ، بما ارتكب من حماقات وماكان عليه من جشع .**

ان « **راسل** » فى كل صحائف الجزء الثالث من «سيرته» كما يفعل فى بقيتها ، يصور نفسه كعضو فى المجتمع الانسانى ينتمى الى الماضى والحاضر والمستقبل معا وفى آن واحد . وأن عليه تقع مسئولية كبرى : **«انه عبء ثقيل ولكن الواجب يحتم على أن ارتفع الى مستوى الاحداث وأعلو عليها ، فربما استطعت بالمعاناة الى الدرجة القصوى أن أقول أو أن أفعل مايأسو جراح النفس ويحقق الراحة لها»** انه قد واسع الحيلة ، استبد بمكانته وتفرد فى غرابته - وهى صفات من مقومات العبقرية فى شخصيته حقا ، وجوانب تكشف عن نفسها فى كل أقواله وأفعاله . وتكمن وتتبلور فى الوضع الذى يؤلف فيه بين هذه الالتزامات

المتباينة فى تناسق تام . فان انغماس راسل فى الثقافة التقليدية ، واغراقه فيها ، موضوع تحفل به «السيرة الذاتية» فى مجموعها ككل لايتجزأ . فمن الواضح أن راسل يربط بين الثقافة وجوانب حضارتنا المادية الموروثة التى تبدو فى نظر البعض عاطلة من الاخلاق . لقد اهتم راسل بالحاضر والمستقبل ، وتميز بأسلوبه فى كفاحه الذى جعله يتفهم الواحد حتى يجعل الآخر ممكنا . واستطاع أن يشكل الاول ويصوغه في قالب يجعله يفى بحاجات الثانى وتطلعاته. وهذا يعلل ويفسر النشاطات التى يزخر بها الجزء الثالث ويفيض ، الى حد كبير .

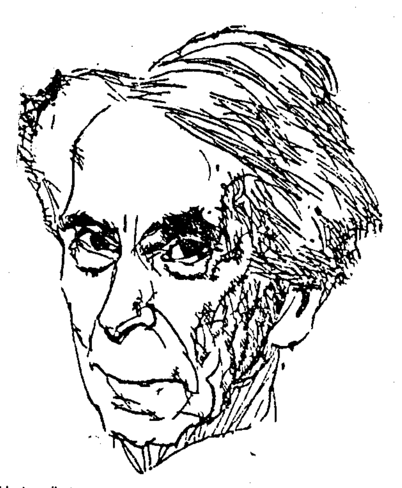
وفى الحقبة التى بدأت بعام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٥٨ كرس جهوده لحشد كل طاقات العلماء فى الشرق والغرب ، فأهاب بهم أن يدقوا أجراس الخطر ، منذرين الشعوب قاطبة بما يهددهم من حرب نووية مدمرة على الطريف والتليد قضاء مبرما . ومن عام ١٩٥٨ الى عام ١٩٦٢ وقف جهوده على تنظيم «**حملة من أجل نزع الاسلحة النووية**» . وكانت هذه الحملة تستهدف حشد كل القوى للضغط على الحكومات البريطانية المتعاقبة والتأثير عليها واكراهها لنبذ الاسلحة النووية ، فقد كانت هذه المهمة رسالته الانسانية المفضلة فى هذه الفترة . ومنذ عام ١٩٦٣ بذل كل جهوده وصرف اهتمامه ونشاطه لتكوين «**مؤسسة برتراند راسل من أجل السلام**» ولم يدخر الجهد والوقت والمال فى سبيل الدعوة لها ونشرها وتوسيع آفاقها ، وطوال تلك الفترة كانت وجهات نظر فيلسوفنا قد استقرت وخلت من التناقضات . وجعل يحاول أن يقنع المسئولين بالدليل القاطع ، بأن صنع الاسلحة النووية يعنى شن أو اندلاع الحرب النووية ، التى لن يكون فيها غالب ومغلوب ، ولكن سوف تكون نتيجتها الحتمية القضاء على المدنية وتراث البشرية عبر التاريخ الطويل . ومن ثم وجب تعاون جميع الامم والشعوب والحكومات والدول تعاونا صادقا مخلصا يجعل من هذه الحرب «مستحيلا» يجب الا يخطر على بال أحمق ، أو يجول بخاطر مأفون . ومن هنالك كانت ضرورة تضافر كل قوى الخير لجعل هذه الحرب أمرا مستحيلا . ولكن مالم نسد الطريق أمام هذه الحرب فسوف يظل الامل في السلام أمنية تروادنا فحسب . والسبيل الى ذلك يكون بوقف التسلح الذرى ، والقضاء على الاسلحة الذرية الموجودة فعلا ، لان الحرب اذا مانشبت بصورة أو بأخرى فلن تكون لها الا نهاية واحدة : «دمار كل شيء آخر وزواله . لهذا يجب علينا أن نغير الحاضر ونعيد تشكيله وصياغته ، بحيث يسمح ببقاء الماضى وامتداده ومجيء المستقبل . وهذا عمل لاينكره علينا كل من كان ذا نوايا طيبة أو ادراك سليم» ان هذه الفكرة الجريئة الفذة البسيطة هى التى تجعل من راسل نمطا متميزا عن كثير من حلفائه وأتباعه ومؤيديه الذين أضافوا أهدافا أخرى من جانبهم لهذه المساعى المشكورة ، أو هم فرضوا القيود والسدود على الاسلحة التى يتأهبون لاستعمالها فى هذا النضال .



ومع ذلك ، فاذا ماقارنا رسل – مثلا – بالساخطين الشبان اليوم ، فان الخلاف لايكمن ، كما قد يظن ، فى المشروعات التى اضطلعوا بالقيام بها بقدر مايكمن فى الوسيلة دائما التى يتفهمون بها مثل هذا المخطط : أعنى وجهات نظرهم المتصل بعضها ببعض وبمعتقدهم وعملهم . والمتطلب الاساسي ، عند راسل ، للاصلاح ، هو القدرة على رؤية الحاضر رؤية موضوعية تكشف عن حقيقة هذا الحاضر وواقعه الفعلى . **ومن أجل ذلك فهو يفرق بين مفهوم الراديكالية عنده ومفهومها السائد فى العالم اليوم ، والذى يختلف عنه . فهو بوسعه أن يرى الحاضر كما هو فى واقعه الحقيقى ، ومتاهب دائما أن يفعل ذلك . أما الراديكالى المعاصر فلايستطيع ذلك ، وهو يدرك قصوره وقصر نظره حيال هذه القضية ، ويعترف به ، الامر الذى يملؤه بدوافع قوية للتخريب** . ان سخرية رسل من المجتمع الذى حوله، وهى نقيض احتجاجات الثورى المعاصر ، جعلت هذا المجتمع يسىء فهمه وبالتالى يفسده ويمسخه ويغير طبيعته . ولهذا وضع ارسل ضرورة أن يكون قادرا على أن ينقل نقده بشكله ومضمونه الى البيئة التى يوجه النقد اليها . ومن المحتمل أنه يوجد ، وحقا انه ليوجد ، فى كل مجتمع هيئات وجماعات لاهم لاعضائها الا أن يعوقوا على الاقل ، ان لم يستطيعوا أن يوقفوا تماما ، تيارات الآراء الجديدة .. ورسل فى سيرته الذاتية صريح فى غير ماتحفظ فى الاشارة الى مايبذله أمثال هؤلاء المعوقين من جهود لاسكاته .. ولكن من طبيعة الاشياء أن الآراء – اذا ماانطلقت – وصلت الى الجماهير ، واختفت كل القوى الاجتماعية المضادة التى تحول دون ادراك الناس لهذه الآراء وتفهمها ، ومن ثم قبولها والاعتراف بها . فان السمع والبصر هما عدة الحصول على الآراء عند البشر أساسا . ويبدو ان رسل يعتقد انه حين نقدم على اتخاذ قرارات خطيرة بشن حرب ، أو نكره على خوض غمار أخرى، وحينما نجنح للسلم، ومناقشة الوسائل والاساليب التى نتبعها فى اتخاذ هذه القرارات أو تلك ، تسنح لنا الفرصة لكى نفيد من آراء «كوندرسيه» و «جون ستيورت ميل» أكثر مما نتعلم من آراء «كارل ماركس» ، وفى كلتا الحالين ، فيما يتعلق بامكانيات النقد الاجتماعى واحتمالاته اليوم ، يجد المرء نفسه على اتفاق مع رسل ، أو هو يعتنق آراءه ويتجه اتجاهه .

وليس من شرعة العدل والنصفة فى شىء ، طبعا ، محاولة اثبات صدق آراء رسل والتدليل على صحتها ، باتخاذ رسل نفسه مثلا لذلك . فقد أتيحت لرسل ، حقا، الشهرة والتفوق والمكانة الاجتماعية المرموقة .. وغيرها من المزايا التى لم ينعم بها غيره . ولكن هذا لايعنى أنه بلغ مابلغ من العبقرية والعظمة بفضل هذه المزايا والظروف ، فنحن نستطيع أن نستشف من خلال «السيرة الذاتية» أننا نتنكب طريق الحق والصواب اذا ماظننا ظالمين ، أن هذه المزايا هى التى أحلته المكانة الرفيعة التى ظل يشغلها طوال حياته.. وعلى أية حال فان قيام المعارضة ، ووقوع الانشقاقات فى كثير من البلدان بما فيها الولايات المتحدة الامريكية ، في السنين القليلة الماضية ، ليؤكد لنا قوة الكلمة وسلطانها الذى لايقهر . وفى حال رسل بالذات ليس فى الامكان ، القول ان كل عمل شعبى قام به من جانبه ، كان قد أعد له مسبقا وتخيره عن عمد ، بغية تأييد قضيته وتعزيزها. فاذا ماكان قد أخطأ التقدير مرة فقد أصاب التقدير مرات ومرات . فقد خلا سجل حياته السياسية من كل مايستهدف توكيد ذاته – وتوكيد الذات الصفة الشائعة بين الساسة جميعا – بالاصرار على ابراز ماله من أهمية واثبات صحة دعاواه وصدق آرائه وتحقيق رغائبه وتوكيد تفوقه على من عداه . كما قد تجردت حياته السياسية من البطولية الصاخبة التى تستهدف لفت الانظار اليه .. فلم يكن يرى في الاحتجاجات قوة أو يرجو منها فائدة . **ان تأملاته العميقة فى نتائج المحاكمة المشهورة التى اجراها في عام ١٩٦١ وفعاليتها تكشف عن مدى جديته واخلاصه في معالجة الامور السياسية وفهمه لها .**

لقد كان رسل يتمتع بشجاعة أدبية خارقة للعادة، فقد أخطأ مرة فى الفرض افترضه . وبدأ له هذا الخطأ



واضحا فيما بعد فصرح به معترفا فى «سيرته الذاتية» . ان المرء حين يقرأ المراسلات المتبادلة بينه وبين العالم «اينشتاين» عن الحرب واحتمالاتها ، يتذكر خطابات مثلها، كان قد تبادلها «اينشتاين» مع «سيجموند فرويد» على مدى عشرين عاما ، من قبل . وقد نشرت تحت عنوان : « لماذا الحرب ؟» وقد كتب فيها فرويد نزولا عند رغبة أينشتاين، عن دوافع الهدم ، عند الانسان . واتسم خطابه بروح من كان يتنبأ بالمستقبل ، بل أكثر من ذلك ، كان له طابع «اليوطوبيا» ، ولكنه فى الوقت نفسه يفتح العيون ويوجه الانظار الى الحقيقة الماثلة : ان الميول الطبيعية فى الانسان التى تنزع الى الحروب يمكن كبح جماحها باقامة الروابط الجنسية بين الناس ، أو باندماجهم بعضهم ببعض ، بحيث يحققون ارتباطا عاطفيا وثيقا يحفظ للمجتمع تماسكه وترابطه ووحدته . وانه ليبدو أن رسل ، فى فترة معينة من ماضى حياته ، كان يؤمن أنه يكفى أن يظهر للناس مدى الاخطار التى تحيط بهم وتتهددهم ، ثم يبصرهم بما يتربص بهم من الاضرار حتى يتبينوها . ومن ثمة لايرون مندوحة من العمل بكل ماأوتوا من قوة واقتدار لكى يتحاشوها . يقول رسل : **لقد كشفت عن حقيقة سياسية هامة فى حياة الجنس البشرى ، غالبا ماأغفلها الناس كما كنت قد أغفلتها أنا نفسى من قبل ــ «ان الناس لايحرصون كثيرا على حياتهم ــ أو هم فى الواقع ، وبمعنى أدق وأشمل ، لايهتمون ببقاء الجنس البشرى كله على قيد الحياة ــ بقدر مايحرصون على فناء أعدائهم»** . ويرى البعض أن الخطأ الذى كان يقع فيه رسل أحيانا نجم عن ايمانه المفرط بالمذهب العقلى . وهذا الاعتقاد خطأ بدوره فان خطأه كان يصدر عن تفاؤله الذى جاوز كل حد . ــ وهو شىء مناقض تماما لما كنا نتوقعه من الكتابات الحزينة الكئيبة التى صور بها كثيرا من تجربته الداخلية ، ووصف بها حياته الخاصة .

يبدو من منهج رسل الذى اتخذه فى كتابة «سيرته الذاتية أنه اتخذ نموذجه الفنى من ذخر العصور الوسطى وتراثها . ان كل جزء منها يضم بين دفتيه باقة مختلفة ألوانها من الموضوعات والآثار غير المنشورة وسجل صداقاته ورحلاته ، ومعتقداته ، ومشاعره وأحاسيسه . ان هذه الموضوعات التى جمعها ونسقها وألف بينها فى عقد نظيم فريد ، حافلة بكل جوانب الجمال، تجيش بالتأثيرات المختلفة وتبعث على السخرية اللاذعة فى آن واحد . ويحوى الجزء الثالث ، من بين ما حوى ، الخطابات التى عاد الى تبادلها مع زوجه الاولى بعد صمت خيم عليهما زهاء الاربعين عاما وهى بحق تؤثر فى النفس تأثيرا عميقا . كما ورد فى هذه الخطابات ذكر كثير من الشخصيات البارزة ذات المراكز الرفيعة والاسماء اللامعة ، من مثل أسقف فى الكنيسة ، وقائد فى سلاح الطيران ، وسفير ممثل لبلاده . وجرى الحديث عنها فى صراحة تامة جعلتها تتواكب الواحدة فى اثر الاخرى ، وقد انطفأت من حولها الاضواء وزايلتها هالات المجد ، فبدت فى صورة غير تلك الصورة التى تركها التاريخ .

وفى نهاية المطاف ، تصل «السيرة الذاتية» بالجزء الثالث خاتمتها المنطقية ، حيث نلتقى فيه للمرة الاخيرة بالرجل الذى ظل حتى آخر أيامه يمارس التفكير الفلسفى بصدق ووضوح وقوة بيان لم يكن يباريه فيه أحد من أعاظم زمانه . هذا الفيلسوف الذى كان أول من جاء باتجاهات سياسية وحركات اجتماعية جديدة الى مجالات النشاط الانسانى . وكان دائما مستعدا لنبذها كلها أو بعضها والتخلى عنها بل محاربتها ، وهو لايخشى فى ذلك لومة لائم، اذا ماتبين أنها لاترتفع الى مستوى الاحداث ولم تحقق الغرض فى هذا الجزء ، يظهر مرة أخرى الرجل الذى لم يرهب الردى ، ولم يخش الاذى والاساءة قط ، فى سبيل معتقد آمن به . وهو يخوض معركة ضارية من أجل السلام وعالم يسوده العدل فى عصر كان السواد الاعظم من الناس قد فقد فيه الامل فى تحقيق هذه الامنية منذ أمد طويل . وهذه قوة جبارة لحياة كفاح طويل لرجل ترك أثرا هائلا خالدا على عصره .

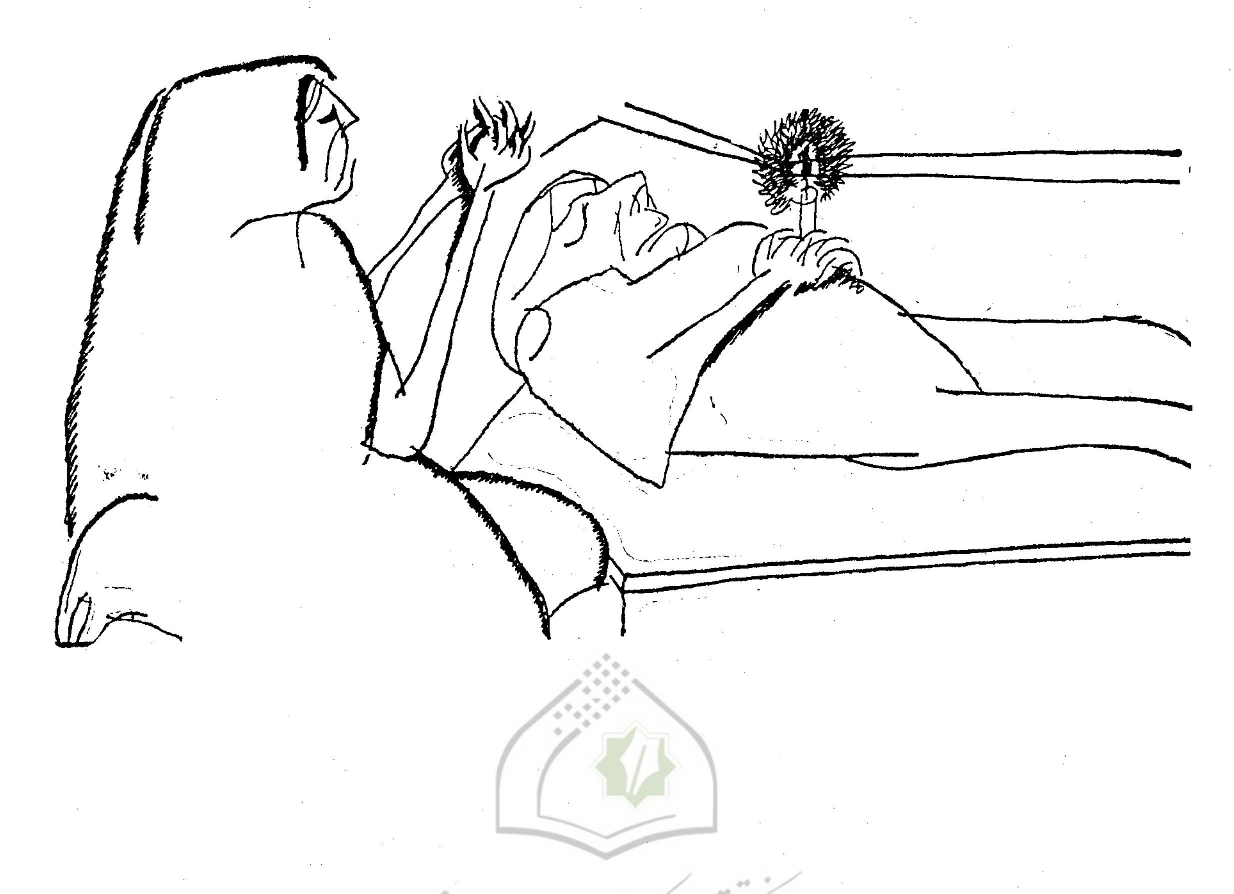
ميتافيزيقا الجوهر بين ليبنتس وابن عربى

د. محمود قاسم

فى رأى « ليبنتس » أن العالم يتكون من ذرات روحية وأن طريقة التأليف بين هذه الذرات هى التى تؤدى الى نشأة الأجسام المادية التى تقع تحت ادراكنا . وترتبط هذه الفكرة لديه بمبدأ آخر ، وهو أن الحياة تسرى فى أدق أجزاء العالم ، سواء ظهرت لنا هذه الحياة فى بعض الكائنات ، أم خفيت علينا . وهذا هو نفس الرأى الذى سبقه اليه محيى الدين بن عربى على نحو أكثر تفصيلا وأشد ارتباطا ببعض الآراء الصوفية .

ولا يقف التماثل بين مذهب كل من ليبنتس وابن عربى عند هذا الحد ، بل يمتد الى مسائل عديدة ترتبط بخواص الجواهر ، أو الذرات الروحية التى تنطوى على عنصر الطاقة أو النشاط والتى تؤدى الى جميع الأفعال التى نشاهدها فى عالم الطبيعة . وهذا التماثل يؤكد لنا أن فلسفة « ليبنتس » يمكن أن تفهم على نحو أفضل اذا نحن قارنا بينها وبين تصوف ابن عربى .

أما فيما يتصل بخواص الذرات الروحية عند الأول منهما فانا نجد تفصيل هذا الأمر فى تحديده لطبيعة الجوهر الفردى . **فهو يذهب الى القول بأن جميع صفات هذا الجوهر توجد منذ الأزل ، وأنها غير متناهية** . غير أنه اعتمد على فكرة منطقية لكى يبين لنا كيف تحتوى « الموناد » أى الجوهر الروحى الفرد ، على خواصها . وهذه الفكرة المنطقية تتلخص فى أن القضية المنطقية التى تحتوى على موضوع ومحمول ، أى موصوف وصفة ، كقولنا ان آدم هو ابو البشر ، أو كقولنا ان الاسكندر قائد يونانى عظيم ، تمتاز بأن الموضوع فيها ينطوى على مالا نهاية له من المحمولات وأن هذه الصفات أو المحمولات لا تأتيه من الخارج بل هى تنبع من ذاته ، فى حين أن الموضوع نفسه لا يمكن أن ينسب الى أى من هذه المحمولات على حدة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الموصوف لا يمكن أن يكون منحصرا فى بعض صفاته ، لأن صفاته لا نهاية لها ، فكيف يمكن اذن أن نجعله قاصرا على بعض هذه الصفات . ولتقريب هذا المعنى يمكن أن نضرب مثالا واقعيا لانسان يفكر يعيش لفترة من الزمن . فهل نستطيع أن نحضر جميع أفكاره وخواطره شعورية كانت أو غير



شعورية ؟ وهل نستطيع أن نقتطع مجموعة من هذه الأفكار والخواطر لنجزم بأنها تحدد شخصيته ككائن مفكر بصفة نهائية ؟

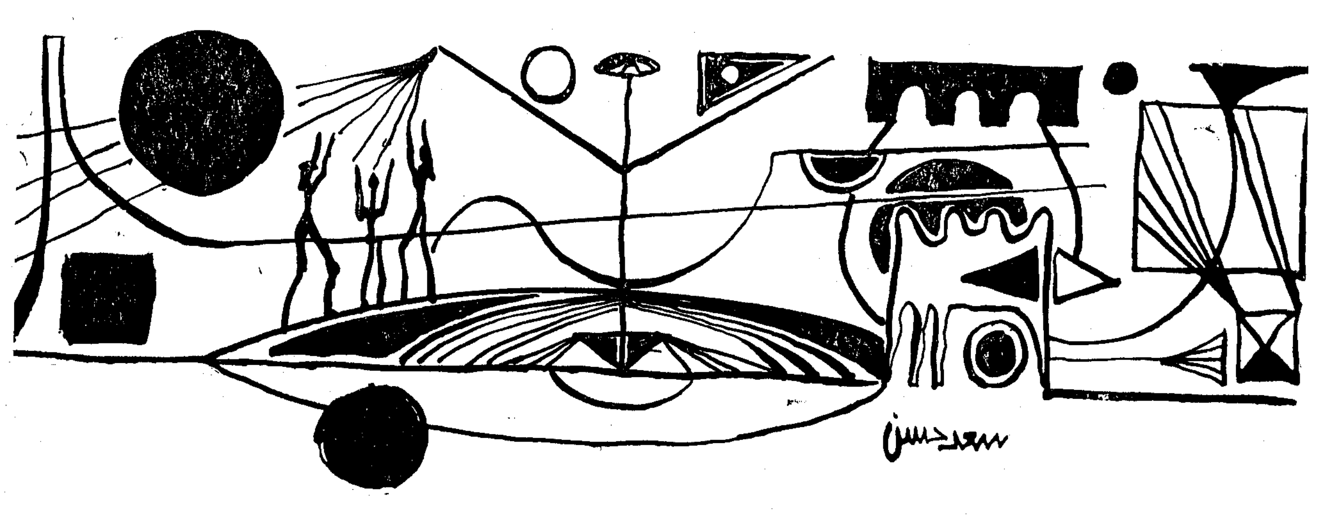
هذا ، ويقرر «ليبنتس» (مقال فى الميتافيزيقا الفقرة الثامنة) أن كل صفة ننسبها الى موصوف يجب أن تكون قائمة على أساس من طبيعة هذا الموصوف · واذا نحن لم ندرك وجود هذه الصفة فى الموصوف ادراكا واضحا فمن الضرورى أن تكون متضمنة فيه · وهذا ما عبر عنه الفلاسفة بقولهم ان المحمول متضمن فى الموضوع، بحيث ان الشخص الذى يدرك الموضوع يحكم فى الوقت نفسه بأن المحمول خاص به لا بغيره ·

ويرى « ليبنتس » أننا اذا سلمنا بأن المحمول متضمن فى الموضوع ، بمعنى أننا اذا أدركنا موضوعا ما ، وجب أن ننسب اليه جميع صفاته الذاتية ، فمن الممكن القول اذن بأن طبيعة الجوهر الفرد ، أو طبيعة الكائن التام ، تنحصر فى أن يكون له معنى كامل ، بحيث يكفى هذا المعنى التام فى فهم جميع المحمولات أو الصفات التى يحتوى عليها هذا الموضوع الذى نعلم معناه· ولكى يقرب الينا هذه الفكرة المنطقية نراه يستشهد بمثال الاسكندر الاكبر فيقول : ان صفة الملك التى ننسبها الى الاسكندر ، ليست محددة بفرد ما ، وهى لا تنطوى على الصفات الاخرى لنفس هذا الشخص ، كما أنها لا تنطوى على جميع ما يحتوى عليه المعنى التام له ، فى حين أن الله عند رؤيته للمعنى الفردى للاسكندر أو لماهيته، فانه يرى ، فى الوقت نفسه ، أساس أو سبب جميع هذه الصفات التى يمكن أن تنسب اليه حقيقة ، كأن يرى سلفا ، فى علمه الازلى ، أن الاسكندر سوف ينتصر على كل من « دارا » و «بوريس» ، وانه سيموت اما موتا طبيعيا واما مسموما · **وهذا العلم الشامل ليس الا لله وحده الذى يدرك جميع الصفات الخاصة بأى كائن فردى فى هذا الكون** · ولذا فان ليبنتس يصرح بأننا « متى فحصنا جيدا العلاقات التى بين الأشياء أمكننا القول بأن روح الاسكندر كانت تنطوى ، منذ الأزل على آثار كل ما سيحدث له ، وعلى

العلامات التي تنبىء بكل ما سيحدث له ، بل على آثار كل ما يحدث في الكون ، على الرغم من أن الله وحده هو الذى يعلمها » • وكأنما أحس « ليبنتس » بأنه لم يوضح فكرته القائلة بأن الجوهر الفرد يحتوى على مالا نهـاية له من الصفات ، وأن الله وحده هو الذى يعلم ذلك منذ الأزل ، توضيحا كافيا ، فاستعان بأمثلة أخرى ، بعضها خاص بقيصر وبعضها خاص بنفسه ولا يكاد يفترق مثال قيصر كثيرا عن مثال الاسكندر الأكبر • ومن ثم فلنكتف بمثاله الذى يتحدث فيه عن نفسه فيقول في رسالة الى أرنولد ١٣ مايو سنة ١٦٨٦ : «**لنفرض أن هناك خطا مستقيما هو أ ب جـ ، وأنه يعبر عن زمن معين ، ولنفرض ذاتا فردية ، ولتكن هى ذاتي التي تستمر أو تبقى خلال هذه الفترة الزمنية • واذن فلننظر أولا الى شخصى الذى يبقى طيلة الفترة أ ب ، أى تلك الفترة التي كنت فيها في باريس ، ثم لننظر الى شخصي الذى استمر في أثناء الفترة ب جـ • واذن فلما كنا نفرض أن نفس الذات التي تستمر أو أنني أنا الذى أبقى خلال الفترة ب جـ ، وأننى أوجد خلالها في ألمانيا ـ فمن الواجب ضرورة أن يوجد سبب يجعلنا نقول حقيقة اننا نستمر في الزمن ، بمعنى أنني نفس الشخص الذى كان في باريس ، لكنه يوجد الآن في ألمانيا • ولو لم يوجد هذا السبب لحق لنا القول ان الشـخص الذى يوجد الآن في ألمانيا شخص آخر • حقا ان تجربتي** الداخلية تقتضى ، بصفة بعدية (أى عن طريق الاستقراء الحياتى) أن هذه الذات ظلت هى هى • لكن يجب أن يوجد سبب قبلى (أى منطقى أو سابق للتجربة) يفسر استمرار هذه الذات (نجد هذه الفكرة من قبل لدى ابن سينا في برهانه على وجود النفس المسمى ببرهان الاستمرار •) •• ولذا فليس من الممكن العثور على سبب آخر سوى أن صفاتي في حالة الفترة الزمنية السابقة وصفاتي في المرحلة التالية هى صفات شخص واحد بعينه وأنها توجد بصفة ضمنية في ذات هذا الشخص أليس معنى ذلك أن معنى المحمول يوجد ضمنا ، على نحو ما ، في معنى الموضوع ؟ ولما كان من الممكن أن يقال عنى ، منذ أن وجدت في هـذه الحياة ، ان هذا الحادث أو ذاك سوف يقع لى ، فمن الواجب الاعتراف بأن هذه المحمولات كانت قوانين حبيسة في الموضوع أو في المعنى التام الحقيقى ، وأنها هى التي تحدد ما أسميه (الأنا) فهذا المعنى التام لحقيقة ليبنتس هو أساس الرابطة بين جميع حالاته المختلفة وهى الحالات التي كان يعلمها الله تماما منذ الأزل ثم يستمر هـذا الفيلسوف في توضيح فكرته فيقول : « **ومن ثم فانى أعتقد** أن جميع الشكوك يجب أن تختفى ، لأننا **اذا قلنا ان المعنى الفردى لآدم يحتوى على كل ما سيحدث له في المستقبل، فانى لا أريد أن أقول سوى ما يفهمه الفلاسفة من قولهم ان المحمول** متضمن في الموضوع » وهذا شبيه بما نعلمه في الهندسة مثلا من أن المعنى التام للدائرة أو المثلث ينطوى على جميع الخواص لكل شكل من هـذين الشكلين •

لكن يجب الا نسارع الى القول ، كما فعل « برتراند راسل » ، بأن المنطق عند « ليبنتس » هو مفتاح الميتافيزيقا • ذلك أن مثل هذا التسرع قد يوقعنا في الخطأ لو نسينا أن «ليبنتس» لم يستشهد بقول الفلاسفة ان المحمول متضمن في الموضوع ، أو أن خواص الدائرة متضمـنة في تعريفها الا لكى يعرض فكرة ميتـافيزيقية في جوهرها • فمن الواجب اذن أن نفرق بين الحقيقة الفلسفية التي يشرحها وبين المثال الذى يستعين به على شرحها • ان الخلط هنا بين الحقيقة والمثال يوشك أن يقودنا الى ما ذهب اليه «برتراندراسل» من القول بأن مذهب « ليبنتس» ينقصه التجانس أو أنه يحتوى على نوعين من الانتاج أحدهما خاص بالعامة ككتاب العدل الالهى الذى نشره «ليبنتس» في حياته وكتبه الاخرى التي آثر أن يخفيهـا لأنه كتبها من أجل الخاصة ، وهى التي تحتوى على أوجه شبه قريبة بكتابات اسينوزا •

وفي رأينا أن « رسل » كان محقا عندما عقد وجه شبه بين هذين الفيلسوفين ، ولم يكن محقا عندما ميز بين نوعين من الانتاج ، اذ نرى نحن، حتى يثبت العكس ، أن هناك اتساقا بين ما نشره « ليبنتس » وبين ما لم ينشره في حياته ، ونحن نعتمد ، في ذلك ، على الملاحظة الآتية : وهى أن هناك اتحادا عميقا بين رأيه ورأى محيى الدين ابن عربى في هذه المسألة ، وذلك على الرغم من أن هذا المتصوف لم يتخذ المنطق مفتاحا لمذهبه الصوفى ، ومن انه كان شديد الكراهية لأرسطو ومنطقه ، أو نقول بعبارة أخرى كيف يمكن أن يوجد هذا التماثل بين مذهبين يقال ان أحدهما اعتمد على تحليل القضية المنطقية ، ونقول نحن ان الثانى أساسه عدم الاعتراف بهـذا المنطق الأرسطو طاليسى ؟ ذلك أن ابن عربى **لا يفتأ** يذكر لنا أن العقل أعمى وأنه يقلد نفسه •



ومما قد يعضد وجهة نظرنا فيما يتعلق بالاتجاه الميتافيزيقى لدى « ليبنتس » ، عندما يقول ان الجوهر الفرد الروحى يحتوى على مالا نهاية له من الصفات ـ أنه لا يقف عند استشهاده بتحليل القضية المنطقية كما ظن « رسل » ، بل يتجاوز ذلك الى تأكيد أن كل جوهر من الجواهر الروحية ، التى هى العناصر الاولية لجميع الكائنات ، يعد عالما قائما بذاته · فهو مستقل عن كل شيء آخر فيما عدا الله ، الذى يصفه ليبنتس بأنه الجوهر الاكبر « أو الموناد الكبرى » حسب مصطلحاته الخاصة ، وهى الموناد التى تتفجر منها جميع الجواهر الأخرى فى موجات متتابعة لا تنقطع · ومن ثم نجده يؤكد لنا « أن جميع ظواهرنا ، أى ما يقع لنا ، ليس الا نتيجة لوجودنا الذاتى · ولما كانت هذه الظواهر تحتفظ بنظام يتسق مع طبيعتنا ، أو بالنسبة الى هذا العالم (الداخلى) الذى يحتوى عليه كل واحد منا ، بحيث نستطيع القيام بملاحظات مفيدة لتنظيم سلوكنا ، وهى الملاحظات التى يبررها نجاح الظواهر المستقبلة ـ (نقول لما كان الأمر كذلك) ـ **فانا نستطيع ، فى كثير من الاحيان ، أن نحكم على المستقبل بناء على الماضى دون أن نخطىء** · وهكذا يكفى فى القول بأن هذه الظواهر حقيقية ، دون أن نجد مشقة فى تأكيد هذا الامر نفسه اذا كانت خارجية عنا ، ولاحظها آخرون غيرنا » (مقال فى الميتافيزيقا فقرة ١٤) ومعنى ذلك أن كل ذات فردية تحتوى على خواصها الذاتية ، وهى تشعر بما ينبثق منها · لكن اذا اتفق أن تماثلت تجارب ذرات عديدة فذلك يرجع الى ارتباط كل منها ارتباطا خاصا بالله وهو الذى جانس بين هذه الذوات التى تتفجر منه تباعا لأنه لا يخرج الى حيز الوجود الا أفضل الممكنات التى يحتوى عليها علمه الأزلى · ولنا أن نتساءل هنا هل ما زال **« ليبنتس » فى مجال تحليل القضية المنطقية ، أم أنه انتقل من مجرد مثال ضربه لتوضيح فكرته الى صميم مذهب وحدة الوجود وهو ذلك المذهب الذى نجده أيضا لدى محيى الدين بن عربى وان لم ير هذا الأخير أن يستشهد لما يقول بمثال منطقى · على نحو ما فعل ليبنتس ؟**

ان « ليبنتس » يكفينا كل مشقة فى هذا الصدد لأنه يفسر كيف تتسق صفات كل ذات فردية مع طبيعتها الخاصة التى كانت فى علم الله منذ الأزل · فهو يعلل لنا هذا الاتساق بقوله (مقال فى الميتافيزيقا فقرة ١٦) : ان كل ما يحدث بالنسبة الى احدى الذوات الفردية انما هو نتيجة لدقة الصنعة الالهية · ذلك أن الحكمة الالهية قضت ألا يخرج الى الوجود الواقعى الا أفضل الممكنات · فكل ما يحدث لشخص من الاشخاص انما يتم بعون خارق للعادة وهو العون الالهى · ومع ذلك العون الخارق للعادة فان كل ما يقع لاحدى الذوات أو الاشخاص يدخل

فى نطاق النظام العام للكون الذى أراده الله له وذلك أن الطبيعة التامة لأى جوهر من الجواهر قد حددت سلفا · وهذا هو السبب فى أننا متى قلنا بأن كل ما تعبر عنه طبيعتنا انما يدخل فى مفهومنا ، فليس ثمة شيء يعد خارقا للعادة بالنسبة اليها وذلك لأنها تحتوى على جميع خصائصها منذ الأزل · **اذن لا تبديل لكلمات الله كما يقول ابن عربى** · ويمكن القول بأن كل شيء يحدث فى العالم ، أو فى أنفسنا ، انما يرجع فى التحليل الاخير الى التدخل الالهى ، وهو الوجه الخاص الذى يوجد فى كل جوهر من الجواهر ، فكل نتيجة تعبر دائما عن سببها والله هو السبب الحقيقى للجواهر » **وعجيب حقا أن سنجد مصطلح الوجه الخاص لكل جوهر من الجواهر كثير التكرار فى كلام ابن عربى** ·

وفى رأى » ليبنتس » أن كل جوهر مستقل عن غيره من الجواهر · ذلك أن له وجها خاصا مع خالقه · وهذا الوجه الخاص هو الذى يميزه عن غيره من الجواهر · وعندئذ فان كل جوهرروحى يتحرك بطريقة تلقائية ، دون أن يكون فى حاجة الى عون من أى مخلوق آخر · **فلكل جوهر تلقائيته الكاملة ، بحيث نجد أن كل ما يحدث له انما هو نتيجة لمعناه أو لوجوده الذاتى · ومن ثم فلا يحدده شيء آخر سوى الله** · ولذا يقول ولذا فان شخصا يمتاز بذهنه الثاقب وقداسته المبجلة كان من عادته أن يقول : يجب على النفس، فى أكثر الاحيان أن تفكر كما لو يكن هناك سوى الله وسواها فى العالم « **وقد وضح هذه الفكرة عندما بين أنه ليس ثمة وسيلة لتفسير كيف تتغير « الموناد » أو الذرة الروحية تغيرا داخليا عن طريق تأثير مخلوق آخر** » « **وذلك لأنه لا يمكن أن ينقل المرء اليها أى شيء من الخارج أو أن يتصور أن حركة داخلية يمكن اثارتها أو توجيهها أو زيادتها أو النقصان منها منداخلها كما قد يحدث ذلك فى المركبات حيث يوجد التغير عن طريق تغيير أجزائها · فليس للمونادات نوافذ بحيث يمكن أن يدخل اليها أو يخرج منها شيء · واذن فليس من الممكن أن تنفصل الاعراض عن الجواهر أو تخرج منها شيء** · واذن فليس من الممكن أن تنفصل الاعراض عن الجواهر او تخرج منها لكى تتجول خارجها ·· وهكذا لا يمكن أن يدخل جوهر ولا عرض الى « الموناد » من الخارج ومع ذلك فمن الواجب أن تكون للمونادات صفات خاصة تميزها عن غيرها ، لأنه لا يوجد فى العالم كائنان متطابقان تماما · فلا بد من وجود فارق داخلى أو من اعتماد هذا الفارق على تحديد داخلى · وليس من الممكن أن تختلف الجواهر فيما بينها من جهة الكم فقط باعتبار أنها نقط ميتافيزيقية يمكن تعدادها على نحو النقط الهندسية بل لا بد أن تكون بينها فوارق نوعية ·

وقد ذكر ليبنتس فى رسالة له الى أرنولد فى سنة ١٦٨٦ أنه قد انتهى الى شعور دهش لهولكن بدا له من المستحيل أن يتحرر منه وهو الى جانب ذلك ينطوى على مزايا عظيمة جدا وعلى ضروب هائلة من الجمال · ولذا فهو مضطر الى القول « **بأن الله خلق الروح أو أى وحدة حقيقية أخرى ، وذلك على نحو أن كل شيء ينشأ لها من أعماقها بتلقائية تامة** » ، **ومع ذلك فان هذه الحالات التى تنشأ فيها تتسق أتم الاتساق مع الأشياء الخارجية** » ، ويمكن تفسير هذا الاتساق بين الجواهر المستقلة بأنها تصدر من نبع واحد ، وهو منطقة الحقائق الازلية التى تخرج أفضل الممكنات لتحقيق أفضل عالم ممكن · وهذا الاتساق هو الذى سوف يستخدمه « ليبنتس »لبيان الصلة المتبادلة بين النفس والبدن · وتلك آراء نجد ما يطابقها تماما عند محيى الدين بن عربى ·

هذا الى أن كل جوهر من الجواهر الروحية يحتوى على المبدأ الذى تنبعث منه جميع أفعاله بل جميع أحواله · وهو يشبه فى ذلك النفس الانسانية التى تنبع جميع أفعالها وانفعالاتها من أعماقها · ويصدق هذا الامر بالنسبة الى جميع الجواهر البسيطة المنتشرة فى الطبيعة بأسرها مع الاعتراف بأن الحرية التى ترتبط بفكرة الطاقة والتلقائية لا تنسب الا الى الجواهر العاملة كالنفوس الانسانية (مونادلوجى ٨٠ ، ٨١ ، والعدل الالهى ج ١ ص ٦٥ ــ ٦) · ثم يتساءل ليبنتس، فيقول : « ولماذا لا يستطيع الله أن يعطى كل جوهر طبيعة أو قوة داخلية تمكنه من أن ينتج بها كل ما سيحدث له ، أى جميع المظاهر والتغيرات التى ستتحقق له ، وذلك دون عون من أى مخلوق آخر ، خاصة وأن طبيعة الجوهر تقتضى ذلك بالضرورة كماتنطوى بصفة جوهرية على تقدم أو تغير داخلى ، ولولا ذلك لما كانت لها القدرة على الفعل (المذهب الجديد ص ١٢ ــ ١٦) وتشبه هذه الفكرة ما نجده عند ابن عربى عن الخلق الجديد فى الكائنات ·

فاذا نحن صعدنا فى الزمن الى محيى الدين ابن عربى وجدناه يؤكد فى مواطن كثيرة من كتاباته أن الحياة تسرى فى جميع الموجودات ،وأن هذا هو السبب فى أن جميع الكائنات ، مهما دقت

وصغرت ، عاله أو ناطقة ، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه . فالاصل النهائى للأشياء هى تلك الأعيان ، أو الذرات الروحية ، سواء وجدت على هيئة المكنات أم على هيئة الموجودات المتحققة بالفعل فى هذا العالم . وقد احتج هذا المتصوف لفكرته القائلة بأن كل شىء حى وناطق بقوله تعالى : «وان من شىء الا يسبح بحمده» ولا يسبح بحمده الا حى ناطق . فالله لم يفرق اذن ، من هذه الناحية ، أعنى من ناحية الادراك بين الكائنات التى ما زالت فى حالة الامكان ، أو فى خزائن الجود الالهى على حد تعبيره ، وبين الموجودات التى تحدث أو تظهر فى الكون ، وهى التى كانت ممكنات قبل أن تخرجها الحكمة الالهية مرتبة ومتسقة من خزائن الجود . ثم نراه يقرر لنا ،دون لبس ، أن الممكنات قد قبلت الوجود ، وخرجت اليه فعلا على الحال التى كانت عليه عندما كانت مجرد ممكنات ، أو كما يسميها هو « أعيانا ثابتة فى العدم » . فما ظهرت أعيان الموجودات الا بالحال التى كانت عليها فى حال العدم . فما استفادت الا الوجود من حيث أعيانها ومن حيث بقاؤها . فكل ما هى عليه الاعيان القائمة بأنفسها ذاتى لها وان تغيرت عليها الاعراض والامثال والأضداد . فلا تزال الممكنات ، فى حال عدمها ، ناظرة الى الحق بما هى عليه من الأحوال ، **لا تتبدل عليها حال ، حتى تتصف بالوجود ، فتتغير عليها الاحوال . وليست كذلك فى حال العدم ، فانه** لا يتغير عليها شىء فى حال العدم ، بل الأمر الذى هى عليه فى نفسها ثابت » (فتوحات ٣/ ٢٦٣) . وتبدل الأحوال عليها معناه أن جميع خواصها الذاتية تظهر فى حال وجودها الفعلى ، وهى الخواص التى كان يعلمها الله منذ الازل علما تفصيليا ، كما سيصرح ابن عربى بذلك بعد قليل . فالوجود اذن هو السبب فى التغيرات التى تطرأ على الجوهر ، وعندئذ تبدو خصائصه الذاتية شيئا بعد شىء ، لأن الله قد منحه ، منذ الأزل ، الحياة أو الروح التى تسرى فى جميع الأشياء . فكل ما يقع له فى أثناء وجوده انما يفعله من ذاته بعد أن منحه الله الوجود ، وواضح أنه يفسر تغير أحوال الاعيان أو الذرات الروحية تفسيرا ميتافيزيقيا لا منطقيا . ذلك أن الممكنات التى تتحقق بالفعل لا تزول عنها صفة الامكان،قط وهى دائما فى حاجة الى العون الالهى الذى يبقيها أو يحفظها فى الوجود ، حتى تستوفى أجلها الذى سمى لها ، فى حين أن العدم ، وهو صفة ذاتية فيها ، يلاحقها دائما ، فيقهره الحكم الالهى أن ينتظر ، حتى يحل ذلك الأجل المسمى .

وقد بين لنا ابن عربى كيف تخرج الممكنات من العدم الى الوجود فقال : « ان هذه الممكنات متميزة الحقائق والصور فى ذاتها ، لأن الحقائق تعطى ذلك . فلما أراد الله أن يلبسها حالة الوجود .. ظهر تعالى للمكنات باستعدادات الممكنات (فتوحات ٣/٢٥٥) أى أن الاستعداد الخاص لكل جوهر ممكن هو الذى يحدد الوجه الخاص الذى يربطه بخالقه ، ومع ذلك فهناك فارق بين وجود الممكنات فى العلم الالهى وبين ظهورها الى الوجود الفعلى . **ويوضح ابن عربى هذا الفارق الدقيق فيقول : ان هذه المكنات التى تحتوى عليها خزائن الجود الالهى ، أو التى توجد فى منطقة الحقائق الازلية ، على حد تعبير لينتسس لها حكم ذاتها ، أى أن استعدادها الخاص أودرجة كمالها هى التى تتحكم عليها . فهى تنطوى اذن على جميع امكانياتها المستقبلة ، أو تحتوى على جميع محمولاتها اذا نحن فضلنا استخدام هذا المصطلح المنطقى** .لكن هذا الاستعداد يظل راكدا فيها كما قلنا . ولن يتحرك هذا الاستعداد الا تبعا للحكمة الالهية التى تحدد له الزمن الذى يستطيع أن يخرج فيه منحالة الركود .فالممكنات تنتظر اذن الجود الالهى ، **ولن تتحرك** امكانياتها الا اذا شاءت الحكمة الالهية أنتكسوها حالة الوجود فتصطبغ بنورها ، **ظلمة العدم** .

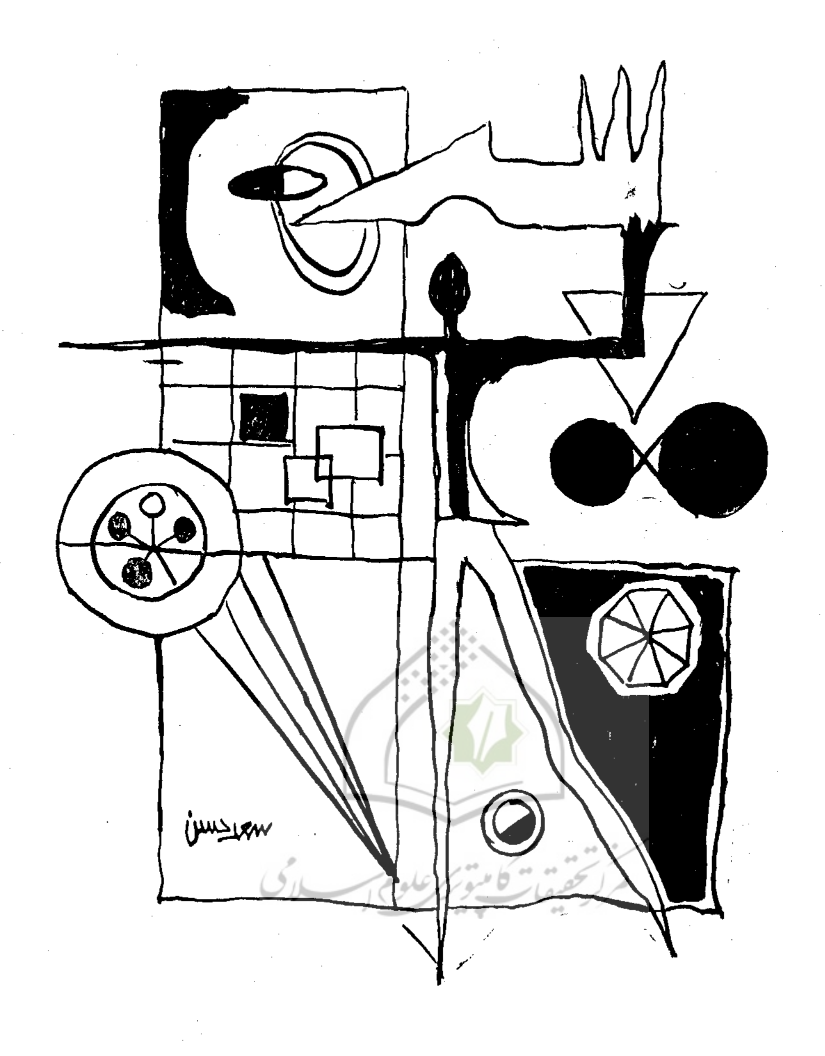
ثم يوضح لنا محيي الدين بن عربى كيف تحتوى الجواهر أو الذرات الروحية على خصائصها منذ الأزل ، وكيف تصطبغ بالنور عند ظهورها الى الوجود فيقول : ان الله هو الذى يخرج الممكنات « من وجود لم ندركه الى وجود ندركه ، أى يخرجها من خزائنه الى العالم الذى نراه » (فتوحات ٣ – ١٩٣) فنحن لا نعلم شيئا عن هذه الخصائص لأنها مستقرة فى عالم الغيب الذى لم يقدر لنا الاطلاع عليه . فالله وحده هو الذى يعلمها .ذلك أن هذه الجواهر الممكنة مشهودة لله منذ الازل . وعلم الله بها علم تفصيل ، آجمالى ، كما ظن بعض المتفلسفة « فان الاشياء فى حالة عدمها مشهودة له ، يميزها بأعيانها ، مفصلة بعضها عن بعض ، ما عنده فيها اجمال » وخزائن الأشياء فى نظر ابن عربى ، هى « امكانات الاشياء . ليس غير ذلك ، لأن الأشياء لا وجود لها فى أعيانها ، بل لها الثبوت ، والذى استفادت من الحق الوجود العينى ، فتفصلت للناظرين ولا نفسها بوجود أعيانها . ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلا » ان الممكنات متميزة فى ذاتها والله يعلمها على ماهى

عليه فى نفسها ، « ويراها ويأمرها بالتكوين ، وهو الوجود ، فتكون عن أمره • فما عند الله اجمال ، كما أنه ليس فى أعيان الممكنات اجمال، بل الأمر كله فى نفسه ، وفى علم الله مفصل • وانما وقع الاجمال عندنا وفى حقنا ، وفينا ظهر • فمن كشف التفصيل فى عين الاجمال علما أو عينا ، أو حقا ، فذلك الذى أعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب وليس الا للرسل والورثة خاصة»

وهكذا نفهم لماذا كانت جميع الاشياء مفتقرة الى الله ، وخاصة اذا علمنا أن هذه الممكنات اذا خرجت الى الوجود لم تستطع التخلص قط من امكانها ، لأنه الصفة الذاتية الاولى فيها •فالامكان لا يفارقها طرفة عين ، وجدت فى خزائن الجود الالهى أو فى هذا العالم الذى نراه • اننا نعلم أن من طبيعة الممكن أن يكون قابلا للوجود أو للعدم على حد سواء • واذن فلا بد من التسليم بأن الممكنات تظل مفتقرة الى العون الالهى ، حتى يرجح فيها جانب الوجود على جانب العدم ،ومعنى ذلك أنه لا بد من مرجح لأحد هذين الجانبين على الآخر ، وهذا المرجح هو التدخل الالهى الذى رأينا « ليبنتس » يشير اليه عند حديثه عن العون الالهى الذى يتم وفقا لحكمته السامية وتحقيقا لأفضل عالم ممكن • أما ابن عربى فيرى أن الممكنات وخواصها تظل فى القبضة الالهية ، سواء كانت فى حال العدم النسبى (اذ لا وجود للعدم المطلق لأنه شر) أم كانت فى حالة الوجود الفعلى • فهى دائما ممكنة وهى مفتقرة الى الله أبدا • « **وانما الحق فتح أبواب هذه الخزائن** حتى نظرنا اليها ونظرت الينا » وقد سبق هذا المتصوف الى الاستشهاد بمثال آدم الذى ظل فى قبضة الرحمن منذ الأزل ، فيقص علينا أن آدم رأى نفسه خارج قبضة الرحمن وداخلها فى آن واحد ، دون أن يخرج قط عن القبضة الالهية ، سواء كان فى حالة الامكان أم فى حالة الوجود الفعلى ، وهو يستشهد لذلك بحديث يصفه بأنه من الخبر المشهور والحسن الغريب • فقد جاء فى هذا الخبر أن الله تجلى لآدم عليه السلام ويداه مقبوضتان ، فطلب اليه أن يختار احدى القبضتين فقال آدم : كلتا يديك يمين • فلما بسط أحدى قبضتيه رأى آدم نفسه فيها ومعه ذريته • ثم ينسب ابن عربى الى الرسول أنه قال : « **فهذا آدم وذريته صور قائمة فى عين الحق • وهذا آدم خارج عن تلك اليد ، وهو يبصر صورته وصور ذريته فى يمين الحق** » ثم يستطرد فيقول : « **فما لك تقر فى هذا الموضع وتنكره علينا ؟ » فلو كان هذا محالا لنفسه لم يكن واقعاولا جائزا بالنسبة ، اذ الحقائق لا تتبدل • فاعلم ذلك • وأكثر من هذا التأنيس ما أقدر لك عليه » (فتوحات ٣/ ١٩٣)**

كذلك يحتج ابن عربى لفكرته القائلة بأن الأعيان أو الممكنات تخرج الى الوجود بصفاتها التى كانت لها منذ الأزل ، بما جاء فى القرآن من أنه « **لا تبديل لكلمات الله** » ومن الموجودات التى تحدث فى هذا العالم • فجميع صفاتها التى كانت لها فى عالم الغيب أو التى كانت معلومة لله علما تفصيليا منذ الازل هى بعينها تلك التى تظهر فيها عندما تخرج الى عالم الشهادة • هذا الى أنه يرى أن عالم الغيب نفسه يخضع للتغير المستمر فهو فى تقليب دائم • فاذا خرجت منه الاعيان التى كانت ثابتة أو راكدة فى العدم فانها لاتخرج دفعة واحدة ، لأنها غير متناهية ، واللامتناهى لا ينقضى أبدا ولا يحده حد • وأيا كان الامر فان خواص الكائنات لا تتبدل « **فهى فى الشهادة بحسب ما هى عليه فى الغيب • فهى فى الغيب بصورة ما تنقلب اليه فى الظاهر مما لا نهاية له فى الغيب من التقليب ، وهو فى الظاهر يبدو مع الانات ، اذ لا يصح دخول ما لا يتناهى فى الوجود ، لأن مالا يتناهى لا ينقضى ، فلا يقف عند حد ، والمادة التى ظهرت فيها كلمات الله ، التى هى العالم ، هى نفس الرحمن » (فتوحات ٤/١٥)**

وهكذا ، متى خرجت الممكنات التى لا تتناهى الى عالم الوجود الفعلى ، ممكنا بعد ممكن ،وبطريقة تدريجية مع لحظات الزمن ، أى متى قبلت حالة الوجود بدلا من حالة الامكان أو الركود « **قبلتها بجميع نعوتها وصفاتها ، وليس نعتها سوى عينها » (فتوحات ٣ / ٢٥٨)** فانما تخرج من خزائن الجود بجميع صفاتها • ولذا يقول ابن عربى : « فمن رأى الاشياء ولم ير الخزائن ، ولا رأى الله الذى عنده هذه الخزائن فما رأى الأشياء قط » ، أى أن من لم ير أن جميع الجواهر تحتوى على خواصها الذاتية منذ الازل لم يفهم شيئا • فالأشياء لم تفارقها خواصها ، وخواصها فى قبضة الرحمن دائما • وانما كانت لها هذه الخواص الذاتية بصفة دائمة لأنها كانت حية فى حالة الامكان كما أنها حية فى حالة الوجود • فكل شىء حى ، ممكنا كان أو موجودا بالفعل ، وان أخذ الله سبحانه « بأبصار بعض عباده عن ادراك هذه الحياة السارية فى جميع الموجودات •وأهل



الكشف والايمان على علم بما هو الامر عليه في هذه الأعيان في حالة عدمها ووجودها » أما أن تلك الممكنات كانت حية قبل وجودها في هذا العالم فذلك لأنها تستجيب للنداء الالهي عندما يدعوها أن تخرج الى الوجود ، أو عندما يقول للشيء كن فيكون. ويصف ابن عربي أهل الكشف بأنهم يعجزون عن انكار ما تكشف لهم عنه المشاهدة الصوفية ، أو عن حجب أمر تيقنوا صدقه « فأسمعهم الله نطق الموجودات ، بل نطق الممكنات قبل وجودها ، فانها حية ناطقة بحياة ثبوتية ونطق ثبوتي وادراك ثبوتي (أي في حالة الامكان) » فهي تنطوي اذن على صفات الحياة والنطق والادراك منذ الازل . فاذا هي انتقلت الى مرحلة الوجود لم تطرأ عليها خواص لم تكن لها . كذلك يرى محيي الدين بن عربي أن هذه المعرفة الصوفية التي تكشف للعارفين عن حقيقة هذا الأمر توجب عليهم مالا توجبه على أهل التفكير النظري ، أو على غير المؤمنين ممن طمس الله على قلوبهم « فمن علم أن كل شيء ناطق ناظر الى ربه لزمه الحياء من كل شيء ، حتى من نفسه وجوارحه » (فتوحات ٣/ ٢٥٩)

وفي الجملة يؤكد ابن عربي في نصوص أخرى لا تدخل تحت حصر أن أعيان الممكنات ، أو الذوات الروحية ، قائمة بنفسها منذ الأزل ،وأنها تحتوي على جميع الخصائص والقوى التي ستظهر

الى عالم الوجود • فهذه الخصائص والقوى الذاتية فيها سواء وجدت فى حالة الامكان أم فى العالم الذى نراه ، ومن ذلك صفة السمع «**فلولا ما سمع الممكن فى حال عدمه « كن » من الحق • لما أراد الحق تكوينه» ما كان •• فهذا ادراك خاص من الممكن الذى يريد الحق ايجاده » أما عندما يبرز الى الوجود « فيكون ما أدركه منه الممكن هو عين « كن » فانصبغ بالوجود فكان » (فتوحات ٤/٤٢٤)**

أما عن استقلال الجواهر بعضها عن بعض فهذا هو ما سبق اليه ابن عربى أيضا • وليس من العسير أن نجد عنده الاصول الاولى لما رأيناه عند « ليبنتس » من قبل • ذلك ان هذا المتصوف يذهب الى أن كل عين من الاعيان أو الجواهر الروحية كائن مستقل ، والى أنه ليس ثمة صلة تربط أى جوهر بشيء آخر سوى تلك الصلة التى تربطه بالله وحده • وهكذا استطاع أن يفسر لنا كيف تنبع الصفات الذاتية لكل جوهر من أعماق نفسه عن طريق التدخل الالهى •• فهذا التدخل هو الذى يحدد الوجه الخاص الذى يربط هذا الجوهر بالذات الالهية • وقد عرض ابن عربى لفكرة استقلال الجواهر بعضها عن بعض فى أثناء حديثه عن تكريم الله للانسان حين أودع فى نفسه علم كل شيء ، ثم حال بينه وبين أن يدرك ماعنده مما أودع الله فى أعماق نفسه • فكل علم يصل اليه الانسان ، انما ينبثق بصفة تلقائية فى داخله ، ثم يتضح شيئا ما بعد أن كان مجملا • فالعلم الانسانى ليس الا تذكرا للعلم الفطرى الذى منح للانسان فى مشهد الميثاق عندما أقر بربوبية خالقة • لكنه نسى هذا العلم دون أن ينمحى أصلا فى أعماق نفسه • فهو على استعداد ذاتى لأن يعلمه • غير أنه لا يقبل علما جديدا الا لأنه كان قد علمه ثم نسيه « ولولا أنه عنده ما قبله • ولكن لا شعور له بذلك • ولكن لا يعلمه الا من نور الله بصيرته » (فتوحات ٢/٦٨٦)

غير أنه ينبغي لنا الا ننساق وراءه فى عرض نظرية المعرفة عنده • ذلك أن الذى يهمنا هنا أنه يشير الى فكرة الجوهر المستقل عن كل جوهر آخر ، فيقول : ومن هذا العلم الفطرى الذى أودعه الله فى نفوسنا التفرقة « بين المتنافرين من جميع الوجوه ، ويتضمن أن كل جوهر فى العالم يجمع كل حقيقة فى العالم •• فرحم الله عبدا بلغه أن أحدا قال بهذه المسألة عن نفسه ، كما فعلت آنا ، أو عن غيره ، فيلحقها بكتابى هذا فى هذا الموضع استشهادا لى فيما ادعيته • فانى أحب الموافقة والا أتفرد بشيء دون أصحابى » كذلك نجده يقرر أن لكل جوهر أحديته الذاتية التى تميزه عن غيره اذ « بأحدية كل شيء يتميز كل شيء عن شيئية غيره • وليس المعتبر فى كل شيء الا ما يتميز به • وحينئذ يسمى شيئا » (فتوحات ٤/٢٣٠) ولو أراد هذا الشيء أن يخرج عن أحديته « **لما كان شيئا وانما يكون شيئين** » وهذه الاحدية التى تميزه عن غيره هى الوجه الخاص الذى يربطه بالله ، وبه يمتاز عن سائر الأشياء • فليس له مثال فى الوجود ، بل هو مستقل بذاته • وان شئت قلت انه على مثال نفسه وعينه • وذلك لأنه لم يخرج الى الوجود الفعل الا حسب **ما كان عليه فى حالة الامكان** • وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربى بمصطلحاته الخاصة فيقول : « **فهو على غير مثال وجودى ، الا أنه على مثال نفسه وعينه ، من حيث انه ما ظهر عينه فى الوجود الا بحكم عينه فى الثبوت (حالة الامكان) من غير زيادة ولا نقصان** »

وقد فسر تمايز الجواهر واستقلالها بأن لكل شيء وجها خاصا الى أحد الاسماء الالهية يميزه عن غيره ، وبأن كل نظرة الهبة فى أحد الممكنات أو فى خزائن الجود توجد كائنا مختلفا عن غيره • ولولا هذا الاختلاف لما كانت هناك حدود تفصل بين الاشياء • فالجواهر اذن مستقلة بعضها عن بعض • وليس من الممكن القول بوجود جوهريين متماثلين تماما ، بل يكفى أن نقرر أن بينهما شيئا من حيث ان لكل منها وجها خاصا الى أحد الأسماء الالهية ، مما يفسر لنا ما عجز « ليبنتس» عن تفسيره بوضوح كاف من أن كل جوهر يعكس الكون بأسره • ذلك أن الأسماء الالهية التى تتجلى يتضمن كل اسم منها بقية الاسماء • ومهما يكن من شيء فانه يربط فكرة استقلال الجواهر فى العالم بما يوجد بين الأسماء الالهية من استقلال نسبى ، فيقول : « **معلوم اختلاف صور العالم واختلاف الاسماء الالهية • ولا معنى** للاختلاف الواضح الا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز، وان كان الوجود عينا واحدة وهو الوجود الحق • فالموجودات والمعقولات مختلفة • وقد لعن الله على لسان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من غير منار الأرض ، وهو الحدود •• فلا بد من فارق فى التماثل فى الحد (أى التعريف) ويكفيك أن جعلته مثله لا عينه » •

ولما أراد أن يزيد الامر وضوحا لجأ الى مثال حسي ، وهذا المثال ينحصر في أن الاجسام المركبة عنده لما كانت وليدة تجمع الذرات الروحية فمن الواجب أن تختلف فيما بينها لاختلاف طريقة التأليف بين العناصر الاولية في كل مركب منها . وقد ثبت بالتجربة أننا لا نجد في الطبيعة جسمين متطابقين أو متماثلين تماما ، فان المزاج الواحد لا يجمع اثنين في الطبيعة ، والتجلي لا يكون عنه اثنان . فان الامر أوسع من ذلك .. فالطبيعة لا تلد توأمين » (فتوحات ٤/١٥٧)

ويجب أن نقرر أنه يعود لكي يربط فكرة استقلال الجواهر بعضها عن بعض بنظريته في وحدة الوجود فيقول : « فليس الا أمرا واحد وأعيان كثيرة ، كل عين في أحديتها لا تتغير عن العين ، بل يظهر بعضها لبعض ويخفى بعضها عن بعض بحسب صورة الممكن .. (فتوحات ٤/٢٠٢) فالاختلاف بين الأجسام انما يأتي بسبب طرق التأليف بين الجواهر التي كانت على هيئة ممكنات في العلم الالهي الأزلي ، أو في منطقة الحقائق الازلية ، ان شئت الحديث بلغة « ليبنتس » .

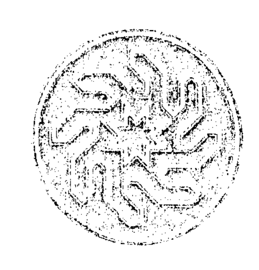
واذن فكل جوهر مستقل عن غيره من الجواهر وهو لا يرتبط الا بالله لسبب افتقاره اليه في وجوده . ولذا فليس هناك تأثير مباشر بين كل جوهر وبقية الجواهر الاخرى . « فان كل شيئين اعتبرا من حيث ما به يتميزان فانه لا يصلح بينهما من ذلك الوجه ارتباط ، ولا أثر ولا حب ولا حكم أصلا ، وعرف أن الارتباط بالحق من حيث أحديته » . ومعنى ذلك أن كل وجود في العالم له وجه خاص من حيث ارتباطه بخالقه وذلك بحسب تجلي الله لكل موجود من موجوداته حسب استعداد هذا الوجود .

وهذه الوجوه الخاصة التي تربط الموجودات بخالقها هي تلك التي يسميها ابن عربي أحيانا بالرقائق التي تمتد من الاسماء الالهية والحقائق الربانية ، لكي تحدد أحدية كل جوهر وتميزه عن غيره « وهي الوجوه الخاصة ، التي لكل ممكن الذي صدر منه ، عن كلمة كن ، بالتوجه الارادي الالهي الذي لا يعلمه المسبب عنه من غيره (أي جوهر آخر) وان كان له وجه خاص من نفسه يعلم ذلك أو يجهله » (فتوحات ٣/٢٦٠) والانسان نفسه لا يعلم كيف تنشأ الكائنات الأخرى التي تنعكس صورها في نفسه ، فهو يجهل كيف تتجمع العناصر الاولية المختلفة فتؤدي الى ظهور كائن مستقل في عالم الوجود وان لم يكن مستقلا عن خالقه . ان ذلك هو سر الصنعة الالهية الذي أشار اليه ليبنتس فيما بعد .

وهذا السر هو أن هذا الكائن يظل ممكنا رغم أنه تحقق بالفعل في عالم الوجود . وهو لا يستمر في الوجود ، رغم العدم الذي يطارده ويلاحقه ، الا بسبب ذلك الوجه الخاص الذي يربطه بخالقه والذي يحفظ عليه الوجود الى أجل مسمى . « وهذا علم لا يعلمه الا الله . وليس في الامكان أن يعلمه غير الله تعالى ، ولا يقبل التعليم ، أعني أن يعلمه من شاء من عباده . فأشبه العلم به العلم بذات الحق . والعلم بذات الحق محال حصوله لغير الله . فمن المحال حصول العلم بالعالم أو بالانسان نفسه ، أو بنفس كل شيء لنفسه لغير الله . فتفهم هذه المسألة فاني ما سمعت ولا علمت أن أحدا نبه عليها ، وان كان يعلمها . فانها صعبة التصور مع أن فحول العلماء يقولون بها ولا يعلمون أنها هي» (فتوحات ٣/٥٥٦) .

وأيا كان الأمر فان هذا الوجه الخاص هو الطريق الذي يعلم به كل مخلوق خالقه حسب طاقته واستعداده » فان الله يتجلى في كل موجود من ذلك الوجه الخاص ، فيعطيه من العلم به ما لا يعلمه منه ذلك الموجود ، وسواء علم ذلك الموجود أو لم يعلم ، أعني أن له وجها خاصا ، وان له من الله علما من ذلك الوجه» . وما فضل أهل الكشف الا بعلمهم بذلك الوجه ثم يتفاضل أهل الله في ذلك « ويقول القونوي في نفس هذا الاتجاه : « **فالمعرفة بمرتبة الحق وأحكامها تحصل للانسان من معرفة نسبة مرتبته من مرتبة الحق .. فافهم هذا فانه من أدق العلوم وأغمضها وأشرفها وأجلها قدرا .** » كذلك نجد عند تلميذ ابن عربي تعبيرا عن القوة والطاقة التي يختص بها كل جوهر والتي تنبع من استعداده الذاتي اذ يقول : « اعلم أنه ما من حقيقة من الحقائق البسيطة والمعاني المجردة الا ولها قوة وحكم أو قوى وأحكام تخصها دون غيرها » .

وأخيرا فأعتقد أنه يجب أن نقف عند هذا الحد حتى لا ننساق الى عقد مقارنات أخرى بين ابن عربي « وليبنتس » في مسائل تتصل بميتافيزيقا الجوهر كفكرة عكس كل جوهر للكون والحديث عن سر القضاء والقدر ومسائل عديدة أخرى .



حول التراث العلمي عند العرب

مصطفى لبيب عبد الغني

التراث العلمى عند العرب حقيقة ضاع من معالمها الكثير بين بواعث العصبية وغفلة الجهل وفتور القصد . ونحن ، اذ نمس هذه القضية المتشعبة ، البالغة الاهمية ، مسا رفيقا يعنينا أن نؤكد منذ البداية أنه لن تحكم مسعانا اعتبارات الهوى الجامح أو التعصب المرذول أو ردود الفعل العفوية ، ونرى أن المقصد الأول بجهد الباحثين هو تقييم هذا التراث بعد فهمه والوقوف على كنهه .

ولئن يكن الكشف عن تاريخ العلم عموما هدفا أصيلا ونبيلا بغية اثراء وعى الانسان المعاصر بحقيقة وجوده ، فالسبيل الى ذلك هو أن نجعل العلم يبدو انسانيا . وأفضل مايمكن عمله هو أن نقص تاريخ العلم نفسه ونراجعه ، واذا كانت الجهود العلمية هى الجهود الانسانية الوحيدة التى يمكن أن تتراكم وأن تقبل التقدم فانه ينبغى أن نبنى تاريخ الانسانية على تاريخ العلم . واذا جاز لنا أن نعتبر أهم أقسام التاريخ تاريخ الدين وتاريخ الفن وتاريخ العلم، فان التقدم لا يكون أبدا ملموسا وأكيدا الا فى

● إنّ الابتكار العلميّ في الحقيقة هو حياكةُ الخيوطِ المتفرقة في نسيج واحد، وليس ثمة ابتكارات مخلوقة من العدم، وإذا لم يكن ما فعله العلماءُ العربُ ابتكارًا، فليس في العلمِ إذن ابتكارٌ على الإطلاق.

ج. سارتون

القسم الأخير من هذه الاقسام • فما من ملحمة مكتوبة وما من قصيدة تشيد بالأفعال والانفعالات تعدل في ثرائها وعمقها هذه الملحمة الرائعة التي حولت الانسان من مخلوق ضعيف مذعور، سريع التصديق ، الى فاتح من الفاتحين المسالمين الذين يغيرون على أسرار الكون – فيما يقول « **ألبير باييه** » •

وعلينا ألا نأمل فحسب في العثور على حكمة مطمورة في جوف التاريخ ، بل أن نأمل أيضا في اكتشاف الخطأ المتأصل حيث يسهل ادراكه وأن نبذل الجهد لنبين في الدعوى التي تبدو أمتن الدعاوى في البطلان المشروعية التي أوجدتها • وليس هذا تأنقا ذهنيا ، ولكنه شدة عناية بأن لا تفلت منا أدنى ذرة من حقيقة ممكنة • وبمحاولة النظر هذه الى الموقف العقلي للمفكرين القدماء – الذين وان كانوا أقل منا خبرة بسلوك الطبيعة الحقيقي الا أنهم كانوا ، مع ذلك ، أقل منا انسياقا للأهواء – يمكننا أن نكتسب منهم حرية الفكر ، حتى ولو كان ذلك لتصحيح الأخطاء الاولى التي لا تزال تضللنا ، على ضوء معرفتنا التي تفوق معرفتهم بالوقائع •

ان جهل الماضي ليس أمرا غير مرغوب فيه فحسب ، بل انه لأمر مستحيل كذلك • ومن ثم يجب – بالنسبة لتطور تاريخ العلم – أن نفحص في دقة متناهية كيف أصبح الامر على ما هو عليه ، والا أخطأنا فوضعنا ما هو نتيجة للتطور مكان المبدأ ، وما هو مصطنع مكان الطبيعي • هذا الى أن وجود أخطاء العظماء منتشرة جنبا الى جنب مع اكتشافات عبقرياتهم جدير بأن يؤدى الى نتائج خطيرة •

الا أن الاحترام الواجب نحو التراث ينبغي ألا يجعلنا نغفل الانجازات التي حققها عصرنا ، ولابد لنا من استقلال في الحكم ودقة في النقد من أجل كشف تلك القلة من المشكلات الاصيلة ، من بين تلال التصورات الغامضة والمربكة أحيانا التي ورثناها عن القدماء • ولن يكون بمقدورنا حل هذه المشكلات الا عن طريق الفهم العميق للمنهج العلمي الحديث •

وانطلاقا من هذه الاعتبارات العامة ننظر الى التراث العقلي عند العرب لنضع أيدينا على حقائق هامة منها : –

(**أولا**) أن هذا التراث تراثنا وصميم وجودنا ، وأنه ليس هنالك من هو أجدر منا بدراسة فاحصة واعية مقارنة • فتلك مسألة يستوجبها صراع الافكار من ناحية ، واتصال تيار الوعي الانساني من ناحية أخرى • ولئن تكن تلك المسألة غير بينة بيانا جليا وغير مؤثرة تأثيرا ملموسا في وجدان الفرد الواحد ، فانها لعظيمة القدر ، بالغة الاثر في وجدان الامة التي لا تحسب أعمارها بالشهور والأعوام • فان ما نراه واضحا حينما نلقي نظرة الى الوراء يجب أن يكون واضحا ونحن نمد بصرنا الى الامام فيهدي خطانا الى المستقبل •

(ثانيا) : انه لا ينبغي أن تؤخذ جوانب التراث العربي منفصلة بعضها عن بعض ، وكأن كل فكرة نبتت بمعزل عن الاخرى ، وكأن مفكريه منعزلون عاش كل واحد منهم مقطوع الصلة بغيره ممن سبقه أو عاصره في بيئته أو بيئة غيره من أهل البحث والدرس وان يكن من ألزم الضروريات الا ننساق لخطر تأويل الافكار ، وأن لا نحمل النصوص والوثائق أكثر مما تحتمل ، وأن نحرص على وجهة النظر التي توجب أن يكون تاريخ العلم عملا تاريخيا حقا يعكس واقعا حضاريا خصب الأبعاد فان ذلك لا يعني أن نغفل عما في التراث من

انجازات خلاقة وأصالة حقيقية ، لم يكن عبثا أن تحيا الانسانية عليها قرونا عدة

ان من النتائج المقررة فى تاريخ الحضارات أن التقدم ليس بطفرة وليس خلقا من عدم . وعلى هذا ننظر الى التراث العلمى المعاصر فى ضوء التراث العلمى العربى ، المتفرد بالجهد والاصالة فى العصور الوسطى ، وننظر الى التراث العلمى العربى فى ضوء التراث العلمى اليونانى من سوابق الحضارة العربية . وكلا شقى البحث يفرض صدارته . وان لم يكن يعنينا هنا - والآن - أن نعرض لقضية الاصالة والتقليد فى العلم العربى ، وهى مسألة لن يفصل فيها ، بطبيعة الحال ، فصلا قاطعا الا بعد دراسة نقدية واعية لجوانبه المتنوعة فلن يسعنا غير أن نثبت رأى **جورج سارتون** - حجة الباحثين فى العلوم - بصدد العلم العربى ، وهو يقول : « **يحاول نفر من المؤرخين أن يبخسوا قدر هذا الانتاج العظيم مدعين بأنه لم يكن فيه ابتكار ما ، وبأن العرب لم يكونوا سوى مقلدين . ان هذا الحكم يكشف عن خطأ فادح ... كلنا نقلد ، الا أن الادعياء منا يقلدون تقليدا رديئا ، انهم يحاكون ما ظهر من الاشياء . أما الرجال العباقرة فانهم يقلدون تقليدا جيدا ، ثم يبدعون منه أشياء جديدة . ان غاية التهذيب ، على الحصر ، هو التقليد المحكم لأحسن الامثلة . اذ تقليد المناهج لا تقليد النتائج . ان الابتكار العلمى فى الحقيقة هو حياكة الخيوط المتفرقة فى نسيج واحد ، وليس ثمت ابتكارات مخلوقة من العدم . واذا لم يكن ما فعله العلماء العرب ابتكارا ، فليس فى العلم اذن ابتكار على الاطلاق** » .

وما أجدرنا أن نتمثل قول « **الكندى** » - «فيلسوف العرب» : « ينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من الحق اذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق ، فانهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الاوائل الحقية التى بها تخرجنا الى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فان ذلك انما اجتمع فى الاعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر الى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب ، وايثار التعب فى ذلك »

(من كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى) .

(ثالثا) ان التراث العلمى - على وجه الخصوص - من بين جوانب التراث الروحى والعقلى هو أقلها حظا من الكشف والدراسة ، بما يتفق مع ما ينبغى أن يكون ، مع ما للعلم من دور خصير فى بنيان الحضارة .

(رابعا) أننا ونحن نحاول التصدى لهذه المهمة الكبرى ، مهمة الكشف عن التراث العربى العلمى ، والنظر فيه ودراسته ، نضع فى الاعتبار أن ما يوحد العلم هو منهجه لا موضوعه ، وأن النشاط العلمى فى صميمه نشاط منهجى يتبع خطة سير بعينها وليس تراكمات من وقائع وحادثات هى بطبيعتها موجودة ، وجد هذا العلم بعينه أم لم يوجد وأن العلم بقوانينه وتمام بنيانه والوجهة التى يتجه اليها والطابع الذى يكون مطبوعا به كل ذلك رهن بملكات الانسان وطاقاته التى هى نحو من أنحاء النظر ، ومنهج فى التناول . على هذا الاساس نبغى ألا تقف الغاية عند حد نشر التراث العلمى ، وتبين قصارى ما انتهى اليه من نتائج ، بل يعنينا ، فى الاصل ، أن نقف على المسالك التى سلكها ، والمنطق الذى استند اليه، والفروض المسبقة التى كانت توجه نشاطه وتحكم سيره، والمناهج التى اصطنعها فادت به الى ماأدت وقصرت به عما قصرت . ذلك أمر لازم وضرورى . وهو يستمد لزومه وضرورية من الاهمية البالغة لمنطق العلوم ومناهج البحث من ناحية ، ومن أن كثيرا من حقائق التراث العلمى العربى ونتائجه هى حقائق ونتائج قد تجاوزها عصرنا وتطورنا الراهن ، بطبيعة الحال . وهو أمر من الخطأ والغفلة أن نأسى عليه ، أو أن يشغلنا عن الاهتمام الجاد بالتراث .

وربما يرى البعض صعوبة فى تصور أهمية منطق العلوم وضرورته ، وربما يكون مفهوما فحص التراث العلمى فى حد ذاته ومراجعته من حيث هو نشاط ايجابى خلاق ، والاسهام فيه . وانطلاقا من ذلك يصبح التأريخ العلمى نشاطا مشروعا على حين تبدو مشروعية التأريخ لمنطق العلوم موضع ريب أو مسألة غير واضحة . بيد أن الحقيقة فى تلك المسألة الهامة هى على خلاف ما يظهر للنظر المتعجل . وعلى الرغم من عدم اهتمام معظم العلماء وقلة شغفهم بالأسس المنهجية لموضوع بحثهم ، الا أن فترات التقدم العلمى العظيم هى أيضا فيما لاحظه « ناجل » فترات النقد الذاتى

(خامسا) ينبغى ألا نغفل أثر العقيدة الاسلامية فى تشكيل الجو العلمى فى البيئة العربية ، وان لا ننظر الى العلم العربى منفصلا عن الجو الدينى تماما . وهو أمر نبه اليه « جورج سارتون » فى مقدمته لتاريخ العلم وهو يؤرخ للعلم العربى .



وجدير بالنظر حقا تلك النزعة الغالبة التى دفعت بمعظم المفكرين فى البيئات الاسلامية الى محاولة التوفيق بين نتاجهم العقلى عموما وبين ما تقضى به شريعة الاسلام، وكثير من هؤلاء المفكرين افردوا لذلك رسائل خاصة بأكملها مشـــهورة . وهى ان دلت على شىء فانما تدل على أن هذه المسألة كانت ملحة اذ ذاك ، وعلى أنه كانت ثمت خشية متجددة من أن يتهم النشاط العقلى الحر بخروجه على تعاليم الاسلام ، خاصة من متزمتى الفقهاء أو من غيرهم على اختلاف مقاصدهم فى هذا الاتهام .

واننا لنحرص أشد الحرص على أن نبين حقيقة هامة : تلك هى التفرقة الضرورية بين أن تسود البيئة الاسلامية محاولة للتوفيق **بين العقل والنقل** وهى مسألة فرضتها على الثقافة الاسلامية فى زمن معين ظروف خاصة لعل أهمها أن هـــذه الثقافة انطلقت أول ما انطلقت فى تشربها بعناصر أجنبية من علوم «**الاوائل**» ــ وجانب كبير من تلك العلوم مصبوغ بصبغة وثنية ، أقول يجب التفرقة بين هذا وبين ما ظهر قديما ولا يزال يروج له الكثيرون ، حتى فى أيامنا هذه ، على نحو عجيب ، من المبادرة الى التوفيق بين العلم كنسق من الحقائق وبين العقيدة كنسق علمى ونظام من الحقائق الواقعية كذلك بغية الوصول الى تقرير أن القرآن أو الحديث أو كليهما متفق مع ما جاء به العلم الحديث بعــد ذلك بمدة من الزمان تطول أو تقصر ، يظنون بذلك أنهم يثبتون للوحى قداسته وكأن هذه القداسة موضع شك أو محل نظر ! وكأن العلم الحـــديث نطاق محدد من الحقائق لا تبديل لكلماته وليس جهدا انسانيا صبغته الجوهرية الاحتمال المرجح الحدوث لا اليقين الحتمى ، وسمته المنهجية هى فى نهاية أمرها محاولة وخطأ يقترب من الصـــواب الذى قد يصبح بدوره خطأ أو قصورا فى نسق علمى آخر أكثر تطورا أو أرحب مجالا . وفات هؤلاء المجتهدين ، وان أخلصوا النية ، أن الخطورة كل الخطورة فى محـــاولة كهذه تؤول نصوص العقيدة تأويلا علميا مجملا حينا أو مفصلا حينا آخر ، وأن ما ورد فى القرآن من أمثلة قد يراها البعض براهين علمية أو تشكل علما انما جاءت على سبيل التذكرة وضرب الامثال من غير أن تكون اثباتا لرأى بعينه أو تفنيدا لآخر ، ودفاعـــا عن نظرية بعينها أو دحضا لسواها . وما ظن هؤلاء المجتهدين على وعى كامل بجدوى مسعاهم هذا . وما أحرانا أن نتدبر ذلك الموقف الحكيـــم الذى وقفه حجة الاسلام « أبو حامد الغزالى » من دور القضايا العلمية الطبيعية ، وهـــو فى معرض التصوير لمواطن الخلاف بين الباحثين فيها ، مثبتا رأى الدين الحنيف فى قضية كقضية الكسوف مثلا اذ يقول عن هذه القضايا : « **وهذا الفن لسنا نخوض فى ابطاله ، اذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة فى ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فان هذه الامور تقـــوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معهـــا ريبة ، فمن يطلع عليها ويتحقق من أدلتها ، حتى يخبر اذا قيل له : ان هذا على خلاف الشرع ، لم يستريب فيه وانما يستريب فى الشرع ، وضرر**

الشرع ممن ينصره لا بطريقة أكثر من ضرره ممن يطعن بطريقة ، وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل .

فان قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « **ان الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد أو لحياته ، فان رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والصلاة** » ، فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ قلنا : وليس فى هذا ما يناقض ماقالوه اذ ليس فيه الا نفى وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ، والأمر بالصلاة عنده ، والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب ، والطلوع ، من أين يبعد منه وأن يأمر عند الكسوف بها استحبابا ؟ »

يحذر الغزالى من خطورة هذا المنحى فى فهم نصوص الدين فيقول ، وهو فى ذلك محق كل الحق : « فان قيل : فقد روى أنه قال فى آخر الحديث : « ولكن الله اذا تجلى لشىء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى ، قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها وانما المروى ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية . فكم من ظواهر أولت بالادلة العقلية التى لا تنتهى فى الوضوح الى هذا الحد ، وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه أمثال ذلك . »

وينتهى الامام الغزالى من ذلك الى أن البحث فى هذه الأمور وأمثالها ليس بينه وبين أمور الدين مناسبة حقيقية ، وأن المقصود بها كونها فعلا من أفعال الله فقط كيفما كانت . (كتاب « تهافت الفلاسفة » ـ المقدمة الثانية) .

ولا يلبث أبو حامد حتى يعود الى تأكيد هذا المعنى مرة أخرى فى « المنقذ من الضلال » وهو يعدد أقسام العلوم الفلسفية وينبه الى أن العلوم الرياضية والبحوث الطبيعية لا يتعلق منها شىء بالامور الدينية نفيا واثباتا ، بل هى أمور لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها .

ولئن لم يكن أبو حامد قد اشتغل بعلوم الطبيعة أو صنف فيها فعلا فان لرأى علم آخر ـ يعد بلا منازع من أكبر العقول المفكرة فى الاسلام بل لعله أشدها تأثيرا فى عقول الاجيال اللاحقة ـ قيمة كبيرة فى هذا الشأن . فقد ألف **أبو الوليد ابن رشد** ـ فيلسوف قرطبة العظيم ـ كتابه « **الكليات** » ، الذى ظل الى جانب « **قانون** » **ابن سينا** من مراجع الدراسة العلمية فى الطب زمنا ليس بقصير . كما مارس ابن رشد الطب والعلاج وكان من أقطاب الحركة العلمية فى زمانه

يذهب ابن رشد الى أن الوحى الذى جاء فى القرآن لا يرمى الى اعطاء الناس علما ، وانما يرمى الى اصلاحهم ، وليس غرض الشارع تلقين العلم بل غرضه أخذ الناس بالطاعة ، وبالأعمال الصالحة . »

وعلى تباعد الزمن بين عصر ازدهار الحضارة الاسلامية وبين عصرنا الراهن ما زال رواد الوعى الاسلامى حريصين على توكيد هذه القضية ، فنجد الشيخ « **محمد عبده** » يثبت فى قوة ووضوح قوله فى « **رسالة التوحيد** » : « ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمى الصناعات فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ولا بيان ما اختلف من حركاتها ولا ما استكن من طبقات الارض ولا مقادير الطول فيها والعرض ولا ما تحتاج اليه النباتات فى نموها ولا ما تفتقر اليه الحيوانات فى بقاء أشخاصها أو أنواعها وغير ذلك مما وضعت له العلوم وتسابقت فى الوصول الى دقائقه الفهوم ، فان ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة هدى الله اليه البشر بما أودع فيهم من الادراك يزيد فى سعادة المحصلين ويقضى فيه بالنكد على المقصرين ، ولكن كانت سنة الله فى ذلك أن يتبع طريقة التدرج فى الكمال ، وقد جاءت شرائع الانبياء بما يحمل الاجمال بالسعى فيه وما يكفل التزامه بالوصول الى ما أعد الله له الفطر الانسانية من مراتب الارتقاء .

أما ما ورد فى كلام الانبياء من الاشارة الى شىء مما ذكرنا فى أحوال الافلاك أو هيئة الأرض فانما يقصد منه النظر الى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه أو توجيه الفكر الى الغوص لادراك أسراره وبدائعه .

على كل حال لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان ، بل يجب أن يكون الدين باعثا على طلب العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ، فارضا عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد فى معرفة ما بين يديها من العوالم ، ولكن مع التزام القصد والوقوف فى سلامة الاعتقاد عند الحد ، ومن قال غير ذلك فقد



جهل الدين وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين » .

ذلك هو رأى الأستاذ الامام . ونحن نقره عليه وندافع عنه ونذهب مذهبه ونقول ما قاله أستاذنا **العقاد من أنه** « لا يطلب من كتب العقيدة أن **تطابق مسائل العلم .. كلما ظهرت مسألة منها لجيل من أجيال البشر ، ولا يطلب من معتقديها أن يستخرجوا من كتبهم تفصيلات تلك العلوم ، لأن هذه التفصيلات تتوقف على محاولات الانسان وجهوده ، كما تتوقف على حاجاته وأحوال زمانه .. ولا حاجة بالقرآن الى ادعاءات علمية لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة فى مجال العلم أن يحث على التفكير ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل فى تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلم ، ما استطاع حيثما استطاع .. فالقرآن الكريم يطابق العلم ، أو يوافق العلوم الطبيعية بهذا المعنى الذى تستقيم به العقيدة ، ولاتتعرض للنقائض والأظانين ، كلما تبدلت القواعد العلمية أو تتابعت الكشوف بجديد ينقض القديم أو يبطل التخمين » .**

وبعد ، فمهمة دراسة التراث العلمى عند العرب بصبر ووعى وأناة مهمة شاقة تنوء بها العصبة أولو القوة ، بالغا ما بلغت من الحمية والاخلاص وبذل الجهد المضنى ، فهى مسئولية الهيئات المختصة بما لها من امكانيات ومن خطط طويلة الاجل ، وما أحرانا أن نوجه الجهود اليها حتى نصل الى نتائج يرضى عنها من يحس **بمسئولية القضية ، خصوصا وان التراث كثيره** مخطوط وقليله مطبوع ، والجانب المفقود منه مجهول القدر ، كما وكيفا ، بطبيعة الحال ، ألا أن القليل الباقى فى حاجة الى مداومة النظر فيه بالنشر والتحقيق والبحث والتمحيص حتى ينكشف عنه الغطاء فنبصره فى وضوح .

واننا لواجدون أنفسنا منذ البداية أمام خضم هائل ، بعضه مختلط غثه بسمينة ، وحقه بباطله وقضية الصحة التاريخية لما هو منسوب من التراث الى أهله قضية أخرى هامة تثار فى هذا الميدان من البحوث وعقبة تواجه الباحثين — ليس هنا مجال تفصيل القول فيها .

ومع ادراكنا منذ البداية ، لما ينتاب جهدا كهذا من قصور ، لا نملك فى — فى هذه المرحلة الراهنة على الاقل من مراحل بحثنا — الا أن نختار بعض النصوص العلمية على أساس من مقارنتها بغيرها ووفق قواعد التحقيق المعتمدة ونحاول النظر فيما تنطوى عليه ، وتنطق به ، وتحدده منهجا للبحث .

ويبقى بعد ذلك عمل آخر ، واجب وعظيم ، هو أن تنهض فئة مؤمنة من العلماء الاجلاء بمتابعة الكشف عن النظريات والحقائق العلمية التى تحتاج الى غير قليل من التخصص فى مجالات الفيزياء والكيمياء والطب والنبات والفلك والرياضيات بغية فهمها وتقويمها .

« مصطفى لبيب عبد الغنى »

محاورة في الحب والكراهية

اسماعيل البنهاوى

أرقى الحب : الحب الصامت .
ولم ؟
لأن الصمت يرقيه . !
تعنى الحب المكبوت ؟
ممكن .
وما الرقى فى كبته ؟
كبت الحب يرفعه عن التبذل .
و طلاقه ابتذال له ؟
طبعا .
أجد نفسى مضطرا أن أسألك : ما الحب ؟
شعور يختلف من شخص لآخر وفق تكوينه ، لكنه - بالتعميم - شعور يجذب كائنا الى كائن بالذات ، وبالتبادل .
أى شعور ؟
يختلف عن غيره من المشاعر الأخرى فى أنه - فى أرقى صوره - رغبة فى الاتحاد بالطرف الآخر . ممكن أن نقول ذلك ؟
وما الرقى فى كبت هذه الرغبة ؟

اطلاق الرغبة يكاد يكون تلقائيا ، أما كبتها فيحتاج الى ارادة . وهكذا ، فان كبت الحب ينميه فى نفس المحب تجنب تبذل التخلص منه .

دعنى أطرح عليك الحالتين الآتيتين بالنسبة لأنثى لنسمها « س » .

الحالة الأولى أن أ يحبها حبا صامتا - كما تقول أنت .

والحالة الثانية أن ب يكره س كراهية صامتة (قياسا على حبك الصامت .

اذن أ يكبت حبه ل « س » ، و ب يكبت كراهيته لها .

أيهما - فى رأيك - أخير ، وأيهما أفضل ل «س» ؟

ألا ترى أن مثليك يقومان على تعميم متعسف ؟

يبدو أنك نسيت أنك بدأت أساسا بهذا التعسف . ومع ذلك ، فليس لدى مانع من أن نمضى معا فى ذلك التعميم ، متجنبين أصلا أى



بحث فى أية عوامل أو دوافع نفسية أو اجتماعية أو غيرها ، مفترضين الارادة مطلقة أساسا لبحثنا فحسب ، حتى نستطيع أن نبتعد عن التخصيص وحتى نصبح قادرين على المناقشة على أساس عام .

وانتهاؤنا الى قاعدة عامة لا يمنع طبعا أن تتعرض هذه القاعدة فى نفس كل فرد للتركيب .

لا يمنع طبعا . وليس هناك — على هذا الأساس — ما يمنع من الانتهاء الى مبدأ أخلاقى عام . أنت البادىء ، تذكر هذا مرة أخرى .

تذكرت .

اذن ، أيهما أفضل ل « س » ؟

من يحبها طبعا .

لم ؟

ببساطة لأنه يحبها ، والآخر يكرهها .

هكذا افترضت أنا ، وأنت لم تجبنى بعد .

أجبتك .

حاول أن تتخيل معى ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن أ لم يكبت حبه ل «س» ؟ .

كان سيعبر عنه طبعا .

الذى أعنيه هو ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن أطلق الشعور الى غايته بدل أن يظل محبوسا داخله ؟

لا أفهمك .

ألست توافقنى على أنه كان « سيعطى » ؟

ماذا يعطى ؟

أغلى ما يحتاج الانسان أن يتلقاه . هل يستوى المنع والعطاء ؟

قد يكون المنع بسبب الحياء أو لأى سبب نفسى أو اجتماعى .

لا تنس أننا اتفقنا على التعميم المطلق وعدم افتراض أية معوقات للارادة .

اذن ، لا ترى أن أ يكون أضعف عندما « يعطى » ؟ لأنه فى نفس الوقت « يطلق » ، وأن أقوى منه من « يكبت » ؟

تأمل الحالة الثانية :

• "ينبغى أن يمضى الإنسان إلى حيث يقوده دمه .. الموت بنزف الدم ، خير من الحياة بدم عفن ."

لوركا ، عرس الدم

ماذا كان يمكن أن يحدث لو لم يكبت ب كراهيته لـ « س » ؟

قياسا على ما سبق ، كان سيطلق شعوره الى غايته، بدل أن يظل محبوسا داخه .

أى سيطلق كراهيته ، « سيعطيها » ، سيؤذى اذن . هل يستوى هنا المنع والعطاء ؟

تعنى أن من يكبت كراهيته أفضل ممن يكبت حبه ؟

من يكبت كراهيته « يمنع » نفسه من عطاء الشر ، ومن يكبت حبه يمنع نفسه من عطاء الخير .

أعنى أنه لا يجوز هنا أن نقول ما قلته أنت فى البداية ، أن اطلاق الحب يكاد يكون تلقائيا وكبته يحتاج الى ارادة .

ولأوضح لك ذلك ، أسألك : أيهما أقوى ارادة ؛ من يكبت الشر أم من يكبت الخير ؟

كلاهما قوى ، ماداما متساويين فى قدرة الكبت .

أيحتاج كبت الحب الى قدرة اطلاقه ؟

اطلاقه ضعف ، كما سبق أن قلت لك .

كيف ؟ ألا ترى أن العكس بالضبط هو الصحيح ؟

ان منع الحب لا يتطلب ـ بالضرورة ـ قدرة ما . انما اطلاقه هو الذى يترتب عليه بالضرورة مسؤولية ارضاء الطرف الثانى ، ليتلقى عنه بالتالى . أما اطلاق الكراهيه فلا يحتاج ـ بالضرورة ـ الى ارادة ما ، لأن ايذاء الطرف الثانى لا تترتب عليه ضرورة الشعور بالمسؤولية عن ارضاء الطرف الثانى .

السؤال الآن ، هو أيهما أقوى : من يطلق الحب ، أم من يكبت الكراهية ؟

الأول « يعطى » الخير ، أما الثانى « فيكبت » الشر ، أهذا ما تقصد اليه ؟

بالضبط .

وفق ما انتهينا اليه ، كلاهما قوى .

وانتهينا أيضا الى أن الأول « يفعل » مايترتب عليه الشعور بالمسؤولية ، أما الثانى «فيمتنع عن الفعل » .. لكن ، هل يترتب على امتناع هذا الثانى عن الفعل شعور بمسؤولية ازاء طرفه الثانى ؟

لا . لكن ، فى امتناع هذا الثانى عن الفعل قدرة لا يتصف بها من يفعله ، لان اطلاق الكراهية ـ كما اتفقنا ـ أيسر من كبتها .

نعم ، لكننا نفاضل بين قويين : بين من يطلق الحب ، وبين يكبت الكراهية .

لا بد أن من يقوم بالفعل الذى يؤدى الى



مســؤولية أقوى ممن تنحصر قوته فى حبس انطلاقة الشر .

يترتب على هذا ســؤال جديد : أيهما أنفع لنفسه ؛ من يطلق الحب أم من يكبته ؟ ومن يطلق الكراهية أم من يكبتها ؟

يسعد نفسه من يعطى الحب ، وهو يسعد غيره . ولو كبته يؤدى نفسه وهو يحرم غيره ، لأنه ينمى فى نفسه المشاعر الدنيئة التى يولدها حرمانه لنفسه من لذة العطاء والأخذ بالتالى .

أما من يطلق الكراهية ، فصحيح أنه قد يرتاح بالتنفيس عن نفسه بالايذاء ، لكن هذا الايذاء يولد فى نفسه مشاعر دنيئة . لكنه لو كبت كراهيته سيولد فى نفسه مشاعر راقية تنجم عن شعوره بالارتقاء فوق رغبته فى الايذاء .

أليس هذا نتيجة طبيعية لما انتهينا اليه من قبل ؟

صحيح .

يبدو انك لم تلاحظ أننا تورطنا معا – ونحن نتفق على أن من يطلق الحب ينفع نفسه – فى افتراض تلقيه الحب بالتالى ، مع أنه يمكن ألا يتلقى شيئا اذا كان الطرف الثانى لا يحبه ، أولا يعطى حبه .

لم نتورط فى شىء . الحالة التى ذكرتهـا تجذبنا الى داخل نطاق التخصيص . وهى – رغم هذا – لا تغير شيئا فى مجال التعميم ، افتراضا أن الحب شعور يستقى اســتمراره من تبادل الأخذ والعطاء .

اذن ، دعنى أنقلب فأسألك أنا :

نتيجة لما سبق ألا يكون كبت الحب شرا ؟

الحب كالروح ، يتجسد فى العطاء .

فان تجسد فى المنع ؟

يكون كائنا لا جمال فيه . لا يلبث أن يزداد تشوها اذ تنجم عن استمرار كبته مشــاعر دنيئة تؤذى صاحبها ، وقد يتجسد رغبة فى ايذاء من كان فى الأصل محبــوبا . حينئذ ، يتحول الكائن القبيح الى مسـخ شـانه هو الكراهية . عندئذ ، يصير شرا .

كيف يكون حبا وشرا ، فى آن ؟

خطأ أن يسمى حبا فى هذه الحال . الحب خير دائما .

كراهية اذن !

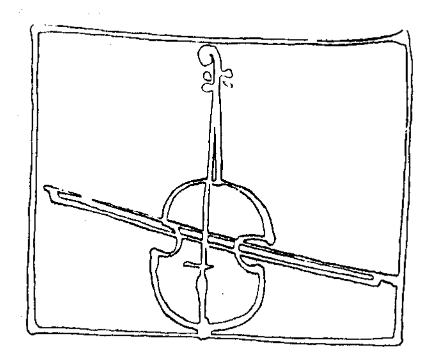
لكن . ألا يكون الاستمرار فى كبتها خيرا ، كما انتهينا سابقا ؟

طبعا . عندما يحبسها صاحبها عن الانطلاق .

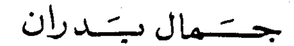
لكن . . .

تخيل عالما يسوده ذلك «الحب الصامت» . .

اسماعيل البنهاوى







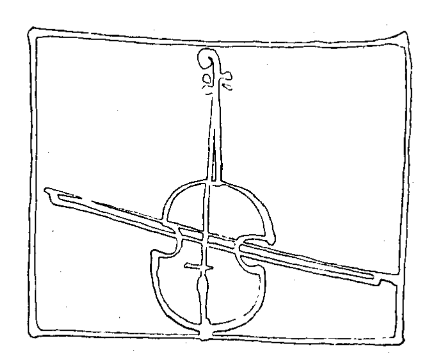
جمال بدران

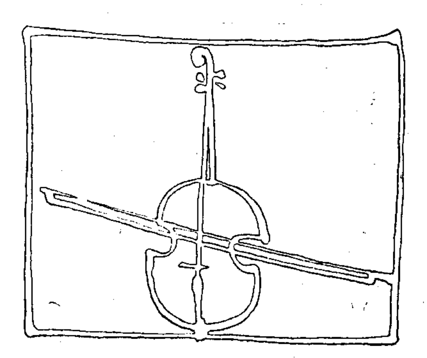
استلفت نظرى سؤال ، ردده الاستاذ أحمد بهاء الدين فى كتابه الحديث ((**أفكار معاصرة**)) ، على لسان الموسيقار المعاصر **شوستاكوفيتش** .. بقوله ((**كيف أخدم بفنى ، قضايا السلام ، والديموقراطية والتقدم ؟**)) .

ذلك لانه اذا كانت المهمة ميسورة للاديب المبدع أو الفنان التشكيلى .. فهى – بحق – جد عسيرة على المؤلف الموسيقى فى العالم قاطبة ، وفى مصر على وجه الخصوص ... ولا يصح بالطبع أن يتطرق بنا الشك الى درجة التزام الفنان الموسيقى بقضايا عصره ، أو الى مبلغ تمكنه من أوتاره .. فالامر كل الامر ينصب على طبيعة هذا الفن وخواصه ، وعلى حدود التعبير به وأبعاده .. فهل نحن على علم بها ؟ .. أو بمعنى أدق ... هل يعى القائمون على هذا الفن أصول التعبير به ؟ .. يحضرنى ما كان قد كتبه الدكتور فؤاد زكريا فى كتابه ((**التعبير الموسيقى**)) منذ ما يزيد على الاربعة عشر عاما .. حيث أرجع عيوب التأليف الموسيقى عندنا وقصوره الى الافتقار الى العلم بفن الصوت وامكانيات مجالاته الواسعة .. فماذا أنجزناه طوال هذه السنوات من علاجات لاستكمال هذا النقص أو التقليل منه ؟ .. وماذا أثمرت هذه المحاولات العلاجية من نتائج يمكن أن نطمئن الى صحتها ؟ ..

اننا لا نتوقع حدوث معجزة من معاهد الموسيقى والكونسير فتوار والباليه الحديثة العهد .. حتى يملأ خريجوها السمع والبصر بما ابتكروا أو أبدعوا فى هذا المضمار الناشىء والشاق فى نفس الآن ، كذلك لا نريد أن نثقل كاهل قاعة سيد درويش الرحبة بمسئولية تعويد أسماع ثلاثة وثلاثين مليون مواطن على اللحن الموسيقى ذى المستوى العالمى ، أو تربية أدب الاستماع الموسيقى لديهم ، كذلك لا نطلب من فرقة الموسيقى العسكرية التى حازت الجوائز الاولى لخمس سنوات متتالية فى مسابقات العزف العالمية أن تجهد نفسها بالسفر الى شتى أقاليم جمهوريتنا لنشر الوعى الموسيقى بين المواطنين ، ثم اننا لا نحب بعد هذا أو ذاك ، أن نقتلع ذوقنا الشرقى للموسيقى لنغرس محله ذوقا – حتى ولو كان راقيا من الغرب .. لذا نصبح أمام اختيارين .. **اما أن نصبر على هذه الازدواجية فى الاتجاهين الموسيقيين آمادا من السنين حتى تؤتى أكلها ، واما أن نعبىء طاقاتنا الخبيرة بهذا الفن العريق للبحث عن لغة موسيقية تنبع من أذواقنا ومشاربنا وتنطلق الى رحاب العالمية ..**

وبديهى ان الاختيار الاول لا يلبى حاجتنا الملحة فى اللحاق بركب الحضارة الموسيقية ، فضلا عما فى





الازدواجية من تناقض أو تباعد بين الطابعين يعوق طريق خلق موسيقانا القومية . لكن الاختيار الثانى أكثر مدعاة للحيرة .. اذ أن أحرف موسيقانا الشرقية لا يعيبها نقص أو عجز ، بل تتميز عن الغربية بمقامات اضافية تعبر عن طبقات صوتية صعبة .. وهى التى يسمونها بربع المقام ، وليست هذه الاحرف موضوعة رفاهية حتى يمكن الاستغناء عنها ، بل لتلبى حاجة التعبير عن ضرورة صوتية لدينا تتسم بالدقة لا بالتطريب .. تماما مثل الاحرف الحلقية في الفبائنا العربية التى تفتقدها لغات الغرب .. **ومعنى ذلك أن أبجدية التعبير الموسيقى لدينا قد تكون أكثر امكانية فى التطويع والابداع بالقدر الملائم لاسماعنا وأذواقنا عن الاخرى . فلماذا اذن لم تبلغ موسيقانا مستوى عالميا حتى الآن ؟ .. تلك هى المشكلة التى تستحق منا جميعا عناء البحث عن كل أسبابها للسيطرة عليها .**

أول الاسباب هى أن لغة التعبير الموسيقى لا تنهض بأحرفها الهجائية الصوتية وحدها .. فلو كان الامر كذلك لامكن استصدار قرار بمحو الامية الموسيقية من بين تلاميذ المرحلة الابتدائية ، والزامهم بقراءة وكتابة السلم الموسيقى مثلا .

وثانى الاسباب هو النظرة السائدة للموسيقى باعتبارها لدى البعض من الرفاهيات والكماليات التى لا تستحق من الاهتمام أكثر مما تناله الآن ، أعنى نظرة البعض اليها كما لو كانت قطعة فنية باهرة تكمل واجهة ظاهرة للغادى والرائح ، ومن ثم وجب اقتناؤها لاستكمال الصورة دونما حاجة الى معرفة أو فهم لاسرارها .

وثالث الاسباب موقف الطرف الآخر من القضية ، المتعصب ضد كل تطوير أو اصلاح ، فيرفضه بدون تحفظ بحجة عدم المساس بتقاليد التراث الموسيقى لدينا وأفانينه .

لكن رابع الاسباب أخطرها .. **لانه متمثل فى أمواج الاذاعة تتلاطم بشتى أنواع الموسيقى ومختلف ألوانها ، فتحاصر المستمع ـ أيا كان مستواه الثقافى بدوامات من الاسطوانات الغريبة فى مشاعرها والغامضة فى تفاسيرها ، بل التى هى متباعدة فى اتجاهاتها وأذواق واضعيها .. ومن ثم لا يستطيع المستمع منها فكاكا ، والاكثر من هذا أنه مطالب بأن يستوعبها بجانب طوفان الاغنيات وطنين الالحان المبتذلة ، ومكمن الخطورة هنا هو أن المستمع المسكين يحار فى سلوك السبيل الذى ينقذ به نفسه فيتشتت ذوقه الموسيقى ويفسد بدلا من تربيته وتنميته .. ومن ثم تتميع ملامح ذوقنا القومى فى الموسيقى، وذلك فى الوقت الذى نريد له أن يتحدد وينجب من أبنائه من يستمع الى نبضاته وينفعل بوجداناته .**

اننا مثلا نستطيع أن نميز بين كل من الموسيقى الالمانية والفرنسية والايطالية فى مجال السيمفونى والسوناتا ، على الرغم من تقارب الاذواق ووحدة الاحرف الموسيقية المستخدمة ، لكن روح وطابع وتركيب الوحدات والمقاطع الموسيقية ، أسلوب التعبير الموسيقى عن الوجدانات والاحاسيس والآمال التى تجمع بين الناس .. هى كلها التى توضح الفروق وتفرد كل موسيقى عن الاخرى .. فهل اعترضت هذه المميزات طريق موسيقاها نحو العالمية ؟ .. **بالعكس .. كانت هذه الروح القومية الكافية فى ذبذبات الوتر وترديدات أصواته هى الدفعة القوية الى أسماع العالم قاطبة واحترامه لها .. وما ذلك الا لانها استخدمت هذه الطاقات الفنية عن علم ودراية لا عن تعصب أعمى أو نوبة تقليد محموم .**

اننا فى ثورة .. ثورة على كل شىء يمت الى الميوعة والتخاذل بصلة ، ثورة على كل ما ليس انسانيا أو يهدد الحق والعدل بذرة خطر ، ثورة على كل ما ومن يسد طريق التقدم وبناء الحضارة فى وجه الشعوب ، وأوجب الواجبات ثورة على الجهل الذى يعوق ظهور موسيقيين عالميين لا أدعياء . ومن ثم يصبح لزاما على موسيقيينا الجدد أن يتضمن ما يبدعونه كل هذه المعانى الثورية حتى يمكن أن تكون معبرة عن روحنا وتطلعاتنا وشخصيتنا ..



برليوز

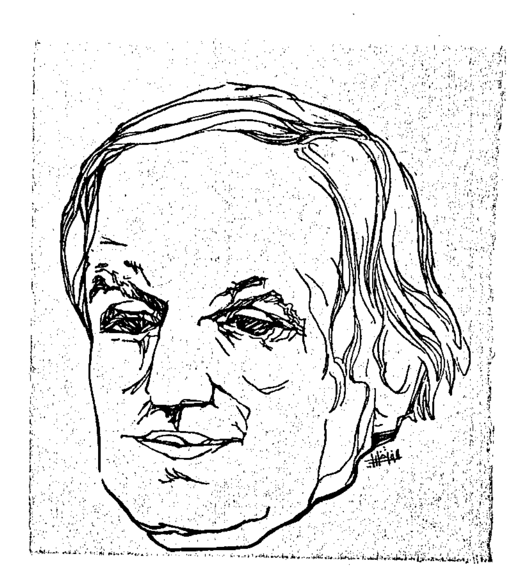
فهل هذا في الامكان ؟ ... يصح أن نقول نعم ولكن ، كيف السبيل ؟ .

وربما تكون الموسيقى ذات البرنامج هى أصلح الانماط التى نحتضنها ونعمل على نشرها بيننا فى هذه الحقبة .. ذلك لانها تستهدف توسيع آفاق التعبير الموسيقى ، او بالاصح تخرجها عن صمتها الناجم عن ذاتية مؤلفها .. فتجعلها ناطقة بالصور والمناظر الطبيعية التى تحكيها وتصفها لنا ، عاصفة بالاندفاعات والانفعالات التى تملأ قلوب الناس وتسيطر على احاسيسهم .. **فالموسيقى ذات البرنامج هذه مفروض فيها انها تترجم اية قصيدة شعرية أو قصة أو مشهد الى لغتها ، وبالطبع لا يصح أن نخلط بين هذا النوع وبين الموسيقى الغنائية التى تلحن كلمات الاغنية ، فهى تركز اساسا على الموسيقى كلغة .. لغة تشرح الكلمات وتفسر المعانى وتظهر تداعى الافكار عن طريق التلوين النغمى والتصميم الدائرى فى الجمل الموسيقية ، ومن ثم يتآلف من هذه الحركات الموسيقية المتناسقة فى ايقاعاتها والمتقنة فى عزفها .. يتآلف جو من الاصوات الحية بمعانيها ومضامينها .. فيبرز لنا جو القصيدة او القصة او المشهد المرسوم كما لو كان مجسما .**

وليس هذا النوع بدعا نبتدعه ، وانما هو طريق مضمون سلكه من قبلنا موسيقيون عالميون .. أرادوا لموسيقى أوطانهم التخلص من الاسلوب الكلاسيكى الذى يستهدف المطلق العام ، أو يميل الى الاهتمام ببناء الصورة الموسيقية التى لا تتوخى غير المعانى النبيلة ، أو تتبدى فيه على سبيل المثال ذاتية بيتهوفن الخشنة .

لقد سلكه الموسيقى المجرى عازف البيانو العبقرى **فرانزليست** فتخلص كلية من صيغة السوناته فى الحركات الاولى من السيمفونيات ، وتخلص من حركاتها الاربع التى تلتزم بتتابع خاص في السرعة والبطء .. ومن ثم هدم هيكل السيمفونية تماما ليضع دعائم موسيقى وصفية تعتمد على التسلسل والمرونة والاتصال بدلا من الميلودية ذات المسار المستقيم وعملية التكرارالتى تستهدف تأكيد معنى الالحان .. وقدم لنا ليست فى النهاية ما سماه بالقصيد السيمفونى او الصوتى الذى يرتبط عادة بفكرة خارجية تحاول الموسيقى أن تصفها . ولما كان هذا القصيد السيمفونى لا يتحكم فى سياقه الموسيقى أو يوجهه غير المنطق والسياق الادبى للموضوع ، فانه أحس بعبقريته الموسيقية بالحاجة الى ايجاد وسيلة موسيقية منطقية تربط بين أجزاء كل قصيد سيمفونى ، لذا فانه توصل الى فكرة تحوير الالحان ... ومفادها **أن لحنا اساسيا يجرى عليه تحويرات ايقاعية وهارمونية تغير مغزاه تبعا لسياق موضوع القصيد .. واستغل ليست هذه الفكرة فى غالبية اعماله الموسيقية التى اصغى اليها أهل أوروبا كافة على اختلاف لغاتهم ، ولاقت منهم كل تقبل واستحسان وفهم .**

كذلك سلك الطريق نفسه – من قبل – الموسيقار الفرنسى **برليوز** فيما أطلق عليه اسم السيمفونية العجيبة ، فضمنها حركات وتفاصيل موسيقية دقيقة يصور فيها مشاهد من الطبيعة الريفية فى فرنسا ، بدرجة من الاتقان بلغت حد الروعة التى اعتبرها النقاد فى القرن التاسع عشر حدا فاصلا بين الموسيقى التقليدية وبين هذه التى أبدعها **هكتور برليوز** ، لدرجة أنهم عرفوها باسم موسيقى



ر . فاجنر

المستقبل تأكيدا منهم بأنهـــا هى الطريق الحتمى التى ستسلكه الموسيقى ، فها هو **لايختنتريت** فى كتابه ((**الموسيقى والحضارة**)) يؤكد الصلة بين هـذين النمطين الموسيقيين بقوله « ويتألف منـه ـ أى من برليـوز ـ ومن كل من فرانزليست وريتشارد فاجنر ثالوثا من عظمـاء الفنـانين الذين يمثلون الموسيقى الجديدة فى القرن التاسع عشر أو ((**موسيقى المستقبل**)) . ثم يواصـل تأكيـده بقوله « **وأهم ما أسهم به برليوز فى سبيل هذا الفن المثير الجديد هو اكتشافه لما يدعى بالموسيقى ذات البرنامج** »)) .

وأيد هذا الاتجاه الموسيقى السليم سلوك ريتشارد فاجنر هذا السبيل نفسه ، حيث بلور الاتجاه المستقبلى فى ألمانيا بمؤلفاته الموسيقية الدرامية المتطورة ، اذ انه أطلق عليها اسماء المستقبل ((**العمل الفنى فى المستقبل**)) ، ((**الشعر الموسيقى فى دراما المستقبل**)) ، ((**موسيقى المستقبل**)) وهكذا تعمد فاجنر الخروج من حاضره ثائرا عليه وساخطا الى رحاب المستقبل الذى يرجوه .. فأبدع أعظم مؤلفاته الموسيقية فى منفاه مثل « خاتم النبلونجن » ، « تريستان وايزولده » .. لكن ما يهمنا هو ان فاجنر فى تطلعه نحـو المستقبل لم يقطع صلته بجذوره الممتدة الى وطنه ، لقـد استمد منه أساطيره الشعبية وصبغها بصبغة رومانسـية نابضة بالحركة والثورة ، تحس فيهـا بالصراع الدرامى بين الماضى العريق وبين الحـاضر المرفوض ، أملا منـه فى الوصول الى مستقبل موسيقى فيه التصوير النغمى وفيـه التآلف الكروماتى المثير ، ثم فيـه الالوان الاوركسترالية اليانعة .. كل هذا بانتقالات منطقية أجادها فاجنر وأبدع بين المركبـات العاطفيـة وبين التصميمات أو الايقـاعات الميلودية .

وفى الحق ان عبارة « موسيقى ذات برنامج » قد تغمض على غير ذوى الخبرة الموسيقية ، فربما تعنى قيام الموسيقى برواية حكاية من غير كلمات ، وما على المستمع الا أن يقرأ الكلمات الوارد ذكرها فى العنـوان أو الموجز قبل بدء الحفلة الموسيقية أو خلالها ، لكن هذا المفهـوم لا يطابق الواقع فى هذا النمط الموسيقى .. فالعناوين والبرامج عند برليوز وليست مثـلا تتمخض فى تقديمهـا الموسيقى عن شىء أكبر من مجرد التصوير الوصفى . بل نستطيع أن نتمثل نماذج تندرج تحت نمط الموسيقى ذات البرنامج . منهـا الاغنيـات بغير كلمـات لمندلسـون ، والاوراتوريو أى الاوبرا التى لا تظهر على مسرح ولـكن تتضمن كلمات ، وسيمفونية برليـوز ذات البرنامج التى تتضمن أفعـالا ومشـاهد متخيلة بغير كلمـات ، وكذلك درامات فاجنر الموسيقية حيث تتضمن مشـاهد أو أحداثا فعلية ذات كلمات . لذلك يمكن القول بأن الموسيقى ذات البرنامج هى تأمل موسيقى واستبصار وليست فوتوغرافية موسيقية .. تقوم فيه الاوركسترا ـ وخاصة عند فاجنر ـ بدور الكورس فى التراجيديا القديمة ، فتعقب سريعا على الدراما ، وتفسر المعنى الباطنى للاحداث والمشـاهد التى تخفق الكلمات عن ابرازها لأى سبب من الاسباب ..

فهل نتخذ من هذا النمط أسلوبا لنا ، وليكن فى أبسط صورة بالتزاوج بين الكلمات فى قصيدة أو قصة تقرأ كمقدمة وبين الموسيقى توحى وتصـور وتفسر بعـد المقدمة ؟ قد يعترض أحـد من خبرائنـا الموسيقيين على **الموسيقى ذات البرنامج أو موسيقى المستقبل** بأنها صعبة التنفيذ .. لانها تعتمد على عبقرية واضعها والعباقرة فى فى العالم قاطبة قليلون ، ولانها تتطلب قدرا من اجادة

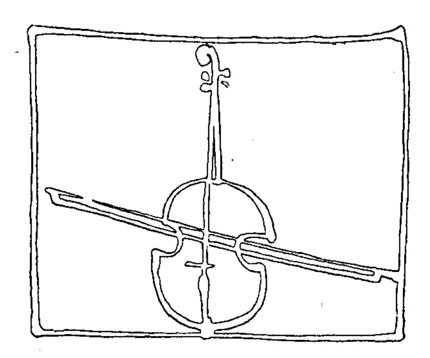
العزف وقيادة الفرق الموسيقية لا يتوافر الا لقلة لا يمكنها تلبية الرغبة الملحة فى نشر الوعى والتذوق الموسيقيين بين مواطنينا كافة ، **ولانها ـ اخيرا ـ من نتاج القرن التاسع عشر الذى صار متخلفا بالنسبة لاحدث صيحات الموسيقى فى القرن العشرين .**

لكن نظرة متأنية الى هذه الاعتراضات ، والى واقعنا الفنى الحاضر والماضى بما تضمنه من امكانيات وعيوب على السواء ، والى معدل تطورنا فى هذا المضمار الموسيقى مع افتراض سيرنا فى الطريق السليم الى تحقيق الهدف منه .. تمكننا من أن نصل الى حقائق تصلح أن تكون دعامات لمستقبل موسيقى ذى لغة شرقية يفهمها العالم أجمع .

ان موسيقانا الشرقية على الرغم مما فيها من مميزات صوتية تحتوى عيوبا يمكن حصرها وتطويعها .. فهى تغلب عليها غنائية النغم الى حد التطريب الذى يسلم المستمع الى نوع من التمايل والاندماج مع الترداد .. مما يلهيه عن تذوقها بمعنى التأمل فيها أو البحث عما توجهه من معنى . ثم ان هذه الغنائية يطغى فيها مسحة الحزن على غيرها من التطريبات فتلقى من متلقيها تجاوبا وارتياحا ، ربما لان رنتها الحزينة تمس شعورا كامنا فى أعماقنا نحن الشرقيين ، لكن خطورة هذه المسحة الطاغية تتمثل فى استسلام المستمع واغلاق ذهنه عن التفكير فى أى قدر من الحركة الايجابية . كذلك من عيوب موسيقانا البساطة والتسطيح .. فهى تخلو من أى اثر للصراع الدرامى الذى يطور حركاتها ... فتظل المعزوفة طوال فترتها الزمنية على ايقاع واحد متكرر .. صحيح ربما تكون البساطة مطابقة لطبيعتنا الشرقية ، فتلقى لدينا كل ترحيب ، ولكن ما ينجم عنها هو الرتابة التى تكاد أن تؤدى الى الاملال، ومن ثم كان قصر النفس هو سمة معزوفاتنا الشرقية ، فلا تزيد عن الثلاثة أو الاربعة دقائق على أحسن تقدير .. وهذا بدوره يؤدى الى ضحالة أثرها فى المستمع اليها وسرعة نسيانه لها . وترتب على عيب البساطة عيب آخر هو اعتماد معزوفاتنا على الاتجاه الواحد أو انتيار الواحد الخالى من تداخل الالحان فى الوقت نفسه ، مما أدى الى تراخى موسيقيينا فى الالمام بعلم الهارمونى ، والركون الى صياغة معهودة لا تتجدد أو تتغير . كذلك من عيوب موسيقانا انها لا تعتمد أساسا على الايقاعات وضبطها ، وانما هى تجعل منها عاملا مساعدا لافراد الفرقة الموسيقية ، فيضمن لهم جماعية العزف وعدم حدوث النشاز من النغم ومن ثم أوقفت الموسيقى الشرقية فاعلية آلات مثل الطبول ، فمنعتها من التعبير الموسيقى الذى قد يعتمد على دقاتها بشكل أساسى، وقد تتمثل هذه العيوب بقدر من التجسيم فى آلاتنا الشرقية ، فاذا ما تمثلنا العود والربابة والقانون والناى والمزمار البلدى فى تخت ، لتوقعنا أى نوع من الالحان المحدودة التى ستعزفه .

فهل نستطيع بعد سرد بعض هذه العيوب أن نطورها ، ولا أقول نتخلص منها لانها لصيقة بروحنا وطابعنا ، بل علينا بالبحث عن الوسيلة التى نحول بها هذه العيوب الى مميزات وطاقات خلاقة .. هل نستطيع ذلك ؟

الغنائية فى حد ذاتها ليست عيبا .. فالموسيقى الايطالية ، وكان فيردى علما عليها حتى بعد مماته فى مطالع القرن العشرين .. قد اتسمت بهذه الغنائية ... ولكن أية غنائية ؟ .. ليست تلك التى تعتمد على جمال الميلودى وحلاوته ، ولا على البراعة الغنائية المتألقة التى نراها فى أوبرات روسينى ودونيزيتى، بل اعتمدت فى ابداع فيردى لها على نظرته الواقعية للحياة ... فهو فلاح ايطالى قبل أن يكون موسيقيا .. صريح فى اتجاهاته وتعبيراته ، ويبرز هذا فى أوبراته التراجيدية «تروفاتورى» ، «ريجوليتو» ، «لاترافياتا» ، « عطيل » ، « عايدة » ومن ثم نستطيع أن ننتقى غنائية

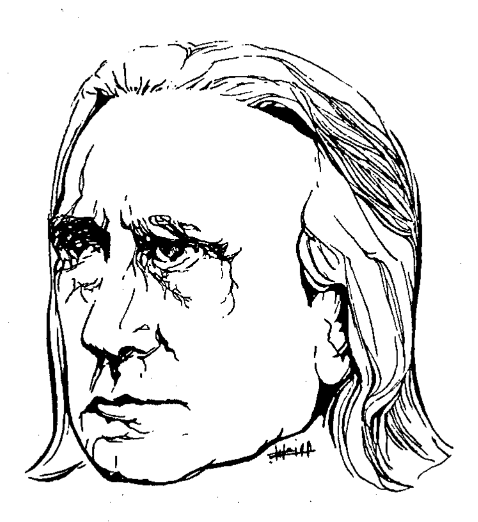


الواقع عند فيردى بما احتوته من حيوية متدفقة لنتمثلها فى غنائيتنا الشرقية ..

كذلك الحزن .. فليس من العقل أن نطالب باقتلاع الاحزان من مشاعرنا ، لانها مستودع كل فنان ومصدر غالبية انفعالاته ، لكن ما يمكن الافادة منه هو ثقة الفنان بنفسه وسيطرته على احزانه .. فيوجهها نحو السخرية باسبابها والتهكم عليها ، واظن ان هذا الطريق ممكن لاصالة روح السخرية بيننا والتى يعبر عنها انتشار النكتة الناقدة بين غالبية مواطنينا .. فما المانع من اعتناق موسيقيينا لهذا المذهب الساخر بدلا من الطابع الحزين ؟ ليس هذا بدعا أو طلبا للمستحيل .. فقد سبقنا اليها موسيقيو العالم الذين اتقنوا لغتهم فى التعبير ، وفيردى ايضا علم على ذلك .. حيث خرج على اطار احزانه فى أوبراته السابقة واتخذ من السخرية لغته المعبرة فى أواخر حياته ، فبلغ قمة التعبير الكوميدى فى أوبرا «فولستاف» ، وسخر فيها من كل انسان لا يواجه الحياة بما فيها من تفاهة بمرح واقدام .. هكذا اوحت الكلمات التى صاحبت أوبرا فولستاف وكأنها تدعوك الى القهقهة من الاعماق وحين تقول « **ان كل شيء في هذا العالم يدعو الى السخرية** » .

اما البساطة والتسطيح .. فهما مثار التعجب بحق ، فالمعروف عن انتاجنا الفكرى التراثى العقلانية والتجريد .. بدليل خلوه أو قلة الفن القصصى فيه وما يستتبع ذلك بالطبع من فقدان للعنصر الدرامى والملحمى فى انتاجنا الشعرى ، وبدليل غلبة الكتابات الفلسفية والجادلات الفقهية على سائر اجتهاداتنا .. فكان من المنتظر لموسيقانا الشرقية أن يسودها هذا المنطق الحوارى مع شيء من المعانى المطلقة ، لكن هذا ما لم يحدث على الاطلاق ، ويبدو أن تفلفل الغنائية واحتضان السلاطين والولاة لها هو الذى حكم عليها بالاقتصار على رسالتها الترفيهية بالتطريب والتسطيح .. ومن ثم كان تلحين التواشيح والمقامات هو الغالب ، وبالتالى ما كان هناك داع لان يجهد احدهم نفسه بالتعميق أو التفصيل الموسيقى المعقد . ومع ذلك نقول مرحبا بالبساطة فى التأليف الموسيقى عندنا .. لان تلك هى طبيعتنا وهذا هو طابعنا وذوقنا الذى يتفق وما ننشده من غنائية واقعية وسخرية ضاحكة .. بشرط واحد هو الاحاطة بكل دقائق هذا النوع من التعبير ، حتى لا تنقلب بساطتنا الى سذاجة وجهل بأصول اللغة الموسيقية المنشودة .. فنجاح المؤلف الموسيقى يقاس بمدى توفيقه فى التناسق بين المضمون الذى يستهدفه وبين الشكل أو « الفورم » الموسيقى الذى اختاره ، وقدرته على التنسيق بين مقتضيات تكرار المقطع الموسيقى وبين ضرورة التنويع طبقا لاحداث ومواقف القصة أو القصيدة التى يترجمها بموسيقاه .. فلو أصغينا الى اسكتشات المؤلف الموسيقى الفرنسى ديبوسى السمفونية « **سحب واحتفالات وجنيات البحر وصور البحر** » نلمس بساطة مضيئة فى تصوير انطباعاته عنها وكأنها كائن بلمسات نغمية رائعة فيها الحركات الهامسة لموجات البحر وتحطيمها على الصخور ، وملامسة الريح لسطح الماء .. لكنه ببساطته النغمية لا ينسيك ما فى باطن البحر من اعماق مظلمة غامضة صامتة .. وهكذا استطاع مثلا أن يوحى بهذه الاعماق حين جعل كل آلة من آلات الاوركسترا يتضح صوتها بذاتها على الرغم من وجود هذا الصوت ضمن مجموعة الاصوات التى حشدها فى أوركستراه .. واظن أن ولوج هذا السبيل ليس شاقا على شبابنا الجديد من الموسيقيين ..

أما عيب عدم استخدامنا للطبول بكل طاقاتها كعنصر رئيسي فى التعبير الموسيقى ، فيندرج تحته عيب عدم فهمنا لامكانيات آلاتنا الشرقية وقصرها على نوع محدد من العزف الحزين ، ويتطلب هذا الامر منا دراسة واعية لكل طاقاتها وامكانيات ادخال تعديلات عليها لتطويرها وتوسيع أبعادها الصوتية .



ف . ليست

وبعد كل هذا نقف امام اعتراضات المعترضين لتنفيذها . **موسيقى المستقبل أو ذات البرنامج** صعبة التنفيذ .. لماذا ؟ ! ألانها تعتمد على اللغة الكلامية في الادب كانت أو في الفلسفة ؟ !! بالعكس .. فان سرد كل حدث من احداث القصة أو مشهد في ملحمة شعرية قبل كل حركة موسيقية لها .. يفسرها ويزيدها بساطة بالربط بين تفصيلاتها المختلفة الايقاعات .. خاصة وأن فهم الموسيقى الكلاسيكية قبلها كان يخضع لشطحات خيال المستمعين اليها ، لانها كانت تنبع عن ذاتية واضعها المنعزلة عن أحداث ووجدانات مواطنيه ،، فاذا ما تذكرنا ما عندنا من طاقات ادبية في الشعر والقصة القصيرة ، واننا بطبعنا شعب ميال الى الشعر وموسيقاه .. لهان أمر الموسيقى ذات البرنامج علينا ، فلا تتطلب غير صاحب الموهبة الذى يترجم احاسيس الشاعر وصور القاص بموسيقاه المعبرة .. وهنا تصبح المسئولية مشتركة بين **الوسيلتين الادبية والموسيقية لخدمة الجماهير وتنمية أذواقها .. الاولى توضيحية لانها متداولة على الالسن ، والثانية تعبيرية لانها تمس صميم ما يعتمل في القلوب .**

فاذا ما اعتبرنا أن صعوبة ايجاد موسيقانا المستقبلية مرتبط بعدم وجود مؤلفى موسيقى عالمية لدينا ، أو ندرتهم .. فلا أقل من أن نحافظ على ثروتنا القومية الحاضرة من هؤلاء وانتاجهم .. اننى أستطيع أن أقول بكل فخر وطنى .. ان انتاج يوسف جريس وأبو بكر خيرت الموسيقى ليعتبر على قدر من المستوى الذى يفتح الطريق لموسيقانا المنشودة نحو العالمية ، ومن ثم فعلينا أن نسلط الاضواء على هذا التراث الحديث القليل ، بجانب ما يبدعه كل من **رشاد بدران وجمال عبد الرحيم** كمؤلفى موسيقى على هذا المستوى وتشجيعهما على مواصلة السير في هذا الطريق ، كذلك يجدر بنا أن نستحث مواطنينا في الخارج الذين شهد لهم بالكفاءة العالمية في العزف على آلات الموسيقى الغربية مثل **ناجى حبشى وعبد الرحمن الخطيب ..** نستحثها مع الآخرين على العودة لوضع أساس هذا الفريق الموسيقى الكبير ، ولا يصح لنا أن نخشى البدء في هذه المحاولات ما دامت أرضنا الخصبة تواصل انبات براعمنا الواعدة في العزف وفي قيادة الفرق الموسيقية على السواء ..

قد يحدث معترض نفسه مشفقا على هذه الاعداد المتفردة من تحقيق مثل هذه المعجزة ، وهنا نقول لا مدعاة للتشكك أو الاشفاق من قلتهم بالنسبة لبحر البشر الذى نريد لذوقه الموسيقى أن ينمو ويرقى ، فمستحدثات البث الاذاعى كفيلة بالتغلب على هذا الاشكال ، وما علينا الا أن نحدد هدفنا من هذه التعبئة الموسيقية ، باعتبار تغيير مفهومنا من الموسيقى .. فهى ليست كمالية للترفيه ، بل ضرورة اجتماعية للحياة .. ومن ثم يصبح هدفنا المنشود متمثلا في محو الامية الموسيقية من بين مواطنينا .. في المدارس والمعاهد ، وفي المتنزهات والمسارح ، وباقامة المهرجانات الموسيقية وطبعها على اسطوانات ، وبعقد المسابقات الموسيقية لهذا النوع ورصد جوائز للفائزين فيه .. بهذه الوسائل وغيرها نستطيع أن نحقق الكثير ..

ولا مانع من أن تسير هذه الجهود موازية لمحاولات محو الامية اللغوية ما دامت الموسيقى كالماء والهواء مثلها .. حتى نستطيع أن ندعم ثقافة معاصرة على أساس قويم ..

وهنا نجد أن موسيقى المستقبل التى اعتمدت فى أوروبا على الطبيعة وتقلباتها ، ربما تفتقد هذا العنصر لدينا .. لاستقرار احوالها عندنا ورتابتها ، لكن يستعاض عنها بمأثوراتنا الشعبية من ملاحم وأساطير وفيرة بالمواد التفصيلية التى تعين الفنان على اقامة بناء متكامل من المقدمة الادبية وتكوينها الاوركسترالى . الامر الذى يزيد تعلق المستمع اليها بها ، وتسلمه الى تذوق موسيقى واع ، يفهم معانيها ويتأمل تعبيراتها اللحنية .

ولا يفوتنى هنا أن ألمس ما يمكن أن يتردد فى أذهان بعض المعترضين ، بأن هذه الدعوة **الموسيقية ذات البرنامج، كانت تسمى بموسيقى المستقبل** خلال القرن التاسع عشر الذى ابتكرت فيه ، ولم تعد الآن صالحة لان تحمل هذه الصفة ، بل صارت دعوة الى الوراء بحكم مرور الزمن وتطوره .. لكن **موسيقى المستقبل** تلك كانت منهجا فى التأليف الموسيقى وليست قطعة معزوفة للذوق محدد بزمان ومكان ، ومن ثم صارت أشبه بطريقة البحث العلمى فى الوصول الى أصلح القوالب فى التعبير ، لهذا فانها تخضع لمحك الواقع والممارسة مع الرؤية الذاتية عند واضع موسيقى المستقبل على السواء .. ثم اننا بعد هذا وذاك .. لم لا نعترف بواقعنا ، ونقر بأننا على عتبات القرن الثانى عشر فى مجال الموسيقى ذات التعبير العالمى ؟ ! ان الوقوف على أرض الحقيقة والتسليم بمرارة الواقع أهون من خداع النفس وايهامها بأننا قفزنا الى نهاية القرن العشرين فى هذا المضمار ، والبدء من أول الطريق فى الموسيقى المبرمجة ضمان لعدم التيه بين تشعبات المسالك فى منتصف الطريق. لهذا .. فلا غضاضة من أن يقف الشاعر ليلقى قصيدته على الحاضرين أو السامعين ، ولا خجل من تشخيص مشهد تمثيلى يجسد أقصوصة شعبية أو أحداث قصة يقصها مبدعها بنفسه .. ثم يلى هذا او ذاك العزف الاوركسترالى الذى يعبر عما قيل أو شوهد بلغة تهتز لها مشاعر الجميع، ويمسر برقيق أصواته او اخشنها اسمى ما تنطوى عليه القلوب من وجدانات .

وبعد . ان كلامنا طوال هذه السطور ينصب على جانب المبدع دون المتلقى .. فهل معنى هذا ان مشكلة التعبير الموسيقى عند مشكلة تأليف وعزف وقيادة فرق موسيقية فقط ؟! اذا ما عولجت تم المراد ورضى العباد ؟! الواقع ان العباد هنا هم الطرف الاهم فى المشكلة ، هم الارض التى تخصب حقل الموسيقى ويقف عليها حفظته ورعاته .. ولابد أن تكون تربة الارض على الدرجة من الخصوبة التى تضمن النمو والاثمار .. فكيف يتحقق هذا ؟ ..

ربما يكون تصنيف المتلقين هنا مفيدا .. فمنهم العادى الذى اذا سمع مقطوعة موسيقية لاول مرة لا يعرف عنوانها ولا اسم مؤلفها ، ومنهم الهاوى العاطف على الموسيقى وسماعها الذى تستبد به الرغبة فى الاستنارة الى درجة الاهتمام **ببرنامج الحفل الموسيقى المطبوع** لفرقة الموسيقى العربية مثلا دون الموسيقى نفسها ، ومنهم العاشق المتيم بالموسيقى الذى تجذبه قصة المعزوفة الموسيقية الى متابعة احداثها عن التأمل فى روابط بنائها الموسيقى .

ولما كانت الموسيقى وحدها لا تغنى شيئا غير نفسها.. فان النوع العادى من الجمهور لحظة استماعه لها لاول مرة يشعر بصدمة تأثرية ذات قوة مجهولة تسبح به فى عالم الانفعالات ، ويكون فيها الانسان ملتقى للشد والجذب بين عقله المستسلم للانفعال ، وبين جسمه المشدود ناشدا الاسترخاء .. ومن ثم يكف لا شعوريا عن الاصغاء الى الموسيقى ، وبتشتت ذهنه بين خواطر وجدانية وهواجس شخصية تسلمه كلها الى حالة من الحذر أو التبلد .. اما النوع الهاوى العاطف على الموسيقى .. فانه على الرغم من حرصه على الانسجام مع كل ما يدور حوله ، ورغبته الصادقة فى التيقظ لتحول المقامات ومتابعة اللحن الاساسى بين تداخل النغمات .. يشغله كل ذلك مع قراءة البرنامج الموسيقى عن الاستمتاع بالتيار الدافق من الموسيقى وما تخلقه من جو صوتى شامل .

والنوع الثالث العاشق للموسيقى وشعرها أو القصة التى تحكيها هو الغالب على مزاج مواطنينا ، نظرا لما تتضمنه من عناصر التشويق والغنائية ، وما تحتويه من تفسير وتوضيح يحدد الطريق الوحيد الى المعنى ، فيقطع على المستمع طريق الشطط أو الشرود ، ويظل طوال العزف محتفظا بيقظته وقدرته على فهم المتتابعات الصوتية التى تطرق سمعه ..

لهذا فان الموسيقى ذات البرنامج اليق أيضا بالنسبة للقاعدة العريضة من مواطنينا .. ففضلا عن انها تبسط لنا ما تتضمنه من معانى .. وهذا ما يرضي مزاجنا فى البساطة ، فانها أيضا بطريقة القائها المعتمدة على الشاعر والعازف سواء .. تعتبر تطويرا عصريا لصورة مألوفة لدى آبائنا وأجدادنا .. أقصد راوى الملاحم الشعبية بصورته على المقاهى مع عازف الربابة .. وبالتالى يصبح تجديدنا فى موسيقانا وتوجيهها نحو العالمية نابعا من تراثنا وما يكنزه من طاقات تعبيرية لا تنضب .

جمال بدران